NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 3 MARS 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

Oremus pro Pontifice nostro PIO XII. 225

La part de l'homme dans l'accomplissement du plan divin. G. SALET, S.J. 227

Saint Ignace, prêtre. J. SCHAACK, S.J. 243

Sens de Dieu et sens de l'Eglise chez saint Augustin. F. REFOULÉ, O.P. 262

Direction spirituelle et caractère. A. GODIN, S.J. et H. SIMONEAUX, O.M.I. 271

Un essai de philosophie chrétienne. H. DU MANOIR, S.J. 292

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

S. Congrégation du Saint-Office :

Condamnation de trois ouvrages du Dr A. Hesnard (J. GALOT, S. J.) ... 299

S. Congrégation des Rites :

Décret général « Maxima redemptionis nostrae mysteria » et Instruction de la S. Congrégation des Rites sur la réforme et l'ordonnance de la liturgie de la Semaine Sainte, en date du 16 novembre 1955 (L. RENWART, S. J.) 302

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 311

Ouvrages envoyés à la rédaction 335

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai : C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI^e^ : C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. G. Salet, S. J., prof. de théologie, 4 Montée de Fourvière, Lyon V (Rhône), France.

P. J. Schaack, S. J., 23 Avenue Gaston Diderich, Luxembourg (Grand-Duché).

P. F. Refoulé, O.P., Råbygatan 9 A, Lund (Suède).

P. A. Godin, S. J., 184 rue Washington, Bruxelles.

P. H. Simoneaux, O.M.I., De Magenod Scholasticate, 285 Oblates Drive, San Antonio 12, Texas (U.S.A.).

P. H. du Manoir, S. J., prof. à l'Institut Catholique, 42 rue de Grenelle, Paris VII^e^ (France).

NIHIL OBSTAT :
H. Van Haelst, can., libr. cens.

IMPRIMATUR :
Tornaci, die 9 Martii 1956
✠ Julius Lecouvet, vic. gen.

N° 3 1956 Mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Oremus pro Pontifice nostro PIO XII

C'est avec une joie toute filiale que la Nouvelle Revue Théologique *s'unit aux ardentes prières qui, en ce quatre-vingtième anniversaire de Sa Sainteté le pape Pie XII, glorieusement régnant, jaillissent du cœur des fidèles de l'univers entier* « ut Dominus conservet eum et vivificet eum et beatum faciat eum in terra... ».

Le catholique aime le pape, la fonction pontificale, comme la prunelle de l'Eglise. Cet attachement passionné, cette dévotion ardente et joyeuse, cet enthousiasme religieux ne sont du reste que l'expression de l'amour que le catholique porte à la personne du Christ qui a fondé l'Eglise et conféré à Pierre et à ses successeurs le pouvoir bienfaisant et redoutable de Le représenter et de transmettre fidèlement aux hommes de tous les temps l'inestimable trésor de Sa doctrine et de Sa vie. Aussi l'obéissance au Saint-Siège est-elle pour le catholique, non point servitude humiliante, mais cette libération de l'âme qui lui assure de mieux connaître pour mieux l'accomplir la volonté de son Seigneur, unique et souverain.

Daigne le Père commun de tous trouver dans la prière unanime de ses fils force et consolation pour continuer la tâche écrasante qui pèse sur ses épaules. La ferveur de cette prière sera en même temps l'expression de leur vénération et de leur attachement envers celui que Dieu, dans Sa Providence, a choisi et placé à la tête de Son Eglise en des temps difficiles et troublés.

En montant sur le trône pontifical, Sa Sainteté le pape Pie XII s'est donné tout entier à l'Eglise qu'il aime et sert passionnément. Il en est, peut-on dire, non seulement la tête mais le cœur, tant il ressent

profondément ses souffrances, ses joies et ses aspirations. Avec la calme assurance de celui qui a le dépôt et la garde des paroles de la vie éternelle, il n'a cessé de redire à ses fils et au monde entier les vérités qui demeurent et qui sauvent, en dehors desquelles il n'y a pour eux qu'égarement et ténèbres. Son enseignement, son action incessante, sa charité envers tous n'ont qu'un but : faire entendre l'unique parole du salut et aider les hommes à en vivre dans leur intelligence et dans leur cœur. La définition du dogme de l'Assomption de la Très Sainte Vierge Marie, les canonisations, les grandes encycliques doctrinales, les réformes liturgiques, l'action de Sa Sainteté Pie XII en faveur de la paix entre les peuples, ses messages de Noël et de Pâques, sa sollicitude pour les persécutés, sa bienfaisance envers les déshérités, ses nombreux discours aux représentants autorisés des divers secteurs de l'activité humaine, son inlassable et paternel accueil de tous les pèlerins, tous ces actes redisent à leur manière qu'il n'y a de salut que dans le Christ Sauveur.

La célébration religieuse de ce quatre-vingtième anniversaire de Sa Sainteté Pie XII, en cette dix-septième année d'un pontificat tout chargé de grandes œuvres, réjouit le cœur de tous les fidèles et les aide à prendre conscience, aujourd'hui mieux qu'hier, du fait que le Vicaire du Christ est bien ce fondement visible et nécessaire de l'unité sur lequel, selon les intentions de son divin Fondateur, s'appuie l'Eglise une, catholique, apostolique et romaine au milieu des vicissitudes de son histoire. Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam...

La NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE.

La part de l'homme dans l'accomplissement du plan divin [1]

Du « plan divin » , dont il est question, on peut donner diverses formules : c'est l'humanité divinisée par le Christ et en lui ; ou bien, en mettant davantage l'accent sur le péché, c'est l'humanité sauvée par le sacrifice du Christ et s'unissant à ce sacrifice pour se sauver elle-même ; c'est le genre humain, égoïste et divisé, retrouvant la charité et formant le corps du Christ, c'est-à-dire la cité sainte et fraternelle. Ce plan divin trouve une expression lapidaire dans le texte de l'Apôtre que saint Pie X avait choisi comme devise de son pontificat : *Instaurare omnia in Christo,* tout restaurer dans le Christ, avec les idées de réunion, de récapitulation, de renouvellement, avec toute la richesse de sens contenue dans cet « *instaurare* » intraduisible.

Notre propos sera donc d'étudier brièvement « la part de l'homme » dans l'accomplissement du plan ainsi défini, c'est-à-dire de déterminer la contribution que nous devons apporter, nous-mêmes, aujourd'hui, à la réalisation de ce dessein de Dieu. Il ne s'agit pas de donner des directives, des procédés, des techniques en vue de cette collaboration. Je voudrais seulement rappeler quelques grandes idées, pouvant servir à encourager notre action chrétienne et apostolique ; étant bien entendu au reste que de grandes idées ne sont pas des idées vagues, pas plus d'ailleurs qu'une idée n'est pratique et concrète du fait qu'elle est rapetissée et médiocre.

Nous pouvons ramener tout ce que nous avons à dire à ces quelques propositions :

Le drame de la Rédemption n'est pas loin de nous mais se passe aujourd'hui.

Dans ce drame du salut, qui est universel, chacun de nous a un rôle actif à jouer.

Devant cette tâche démesurée nous ne sommes pas démunis, mais nous avons les moyens d'agir, aussi bien que nous en avons l'obligation.

Et tout cela d'ailleurs trouve finalement son explication et vient se résumer dans le rapport qui existe entre les chrétiens et le Christ Rédempteur.

---

1. Cet article reproduit, légèrement modifié, le texte d'une conférence donnée au Congrès de l'Apostolat de la Prière, Montmartre 11-13 novembre 1955.

LA REDEMPTION AUJOURD'HUI

Il est capital de nous persuader d'abord que la Rédemption n'est pas un fait qui a eu lieu dans le passé et qui serait maintenant révolu, mais qu'elle se joue actuellement encore et que le drame continue dans l'aujourd'hui que nous vivons.

Assurément le Christ a vécu ici-bas dans une tranche de la durée temporelle, comme dans une région du globe géographiquement déterminée; et la relation de sa vie est consignée dans une page numérotée de l'histoire humaine. Il faut remarquer d'ailleurs que le christianisme a cette originalité essentielle de n'être pas une doctrine prenant son rang au milieu des doctrines philosophiques et religieuses : il est avant tout une personne et un événement. L'existence du Christ se présente donc dans une chronologie et comme une suite d'épisodes, le point culminant étant le Calvaire où une croix fut plantée, près de la porte d'Ephraïm, un certain vendredi du mois d'avril de l'an trente de notre ère. L'histoire est successive, l'épisode est donc loin de nous. D'ailleurs, la foi nous enseigne que le Christ glorifié ne peut plus mourir et que nous avons été sauvés par cette mort qui maintenant appartient au passé.

Mais nous avons tendance à identifier à tous points de vue le fait historique et le mystère et à reléguer l'un et l'autre dans le lointain des siècles.

Pour les protestants ou, plus exactement, dans la logique d'une certaine pensée protestante, il y a bien eu la Rédemption par la mort et la Résurrection du Christ et il y aura bien le retour glorieux du Christ à la fin des temps : il s'est donc passé réellement quelque chose et il se passera réellement quelque chose; mais dans l'entre-deux de cet hier et de ce demain, dans l'aujourd'hui que nous vivons, il ne se passe rien ou pas grand-chose; le présent est vide, l'histoire religieuse est sans contenu, autant dire qu'elle n'est pas une histoire. Et l'attitude chrétienne correspondant à cette situation serait uniquement un souvenir et une attente.

Mais le christianisme, qui est un événement et un homme, déborde la simple chronique humaine, parce que cet homme est l'Homme-Dieu, parce que cet événement est le mystère rédempteur. Ce mystère ne se laisse pas emprisonner par le temps et l'espace où s'est déroulé le drame visible. La Croix domine l'univers et les siècles; elle est donc présente à l'univers et aux siècles. Les Pères de l'Eglise nous enseignent que la Rédemption a commencé dès l'origine, que dès le début « Dieu a mis en mouvement les mystères de notre salut ». L'œuvre du Christ est coextensive à toute l'histoire.

Ici je me permets de citer quelques phrases de Léon Bloy, non qu'il soit un Père de l'Eglise, ou que ces phrases soient irréprochables,

mais justement la critique que nous devons en faire nous aidera à mieux saisir la grande pensée de la Tradition :

« Le temps est une imposture de l'ennemi que désespère la pérennité des âmes. Nous sommes toujours au XV^e^ siècle, comme au X^e^, comme à l'heure centrale de l'immolation du Calvaire... Nous sommes réellement dans chacun des plis du tablier multicolore de l'antique histoire... Les événements ne sont pas successifs, mais contemporains, d'une manière absolue... L'histoire est le déroulement d'une trame d'éternité sous des yeux temporels et transitoires... On est toujours à la Passion du Christ ».

Voilà des affirmations plutôt hardies ; à les entendre, les historiens et les philosophes ont un haut-le-corps et froncent les sourcils, ce qui est peut-être au reste l'effet cherché par Léon Bloy. Corrigeons donc ces phrases téméraires. Non, nous ne sommes pas au XV^e^ siècle ni au X^e^ ; nous ne sommes pas dans tous les plis multicolores du tablier de l'histoire, nous sommes seulement dans l'un de ces plis, celui du XX^e^ siècle ; et cela nous suffit ; et nous trouvons parfois que les couleurs n'en sont pas tellement belles. Reconnaissons encore cette évidence que les événements ne sont pas contemporains mais bien successifs.

Mais d'autre part il est très vrai qu'au-dessus et à l'intérieur de cette séquence il y a un mystère indépendant du temps et qui par conséquent demeure pour nous dans un présent inamovible. Il est vrai que nous sommes toujours à l'heure centrale de l'immolation du Christ, justement parce qu'elle est centrale et que, sur une certaine horloge qui la marque, l'aiguille est immobile à jamais. Il est vrai que dans le déroulement du provisoire il y a une trame d'éternité. Et il est vrai qu'on est toujours à la Passion du Christ, parce que « ce qui est arrivé une fois est arrivé pour toujours. »

Les véritables dimensions de la Croix sont les dimensions de la pensée et du Cœur du Christ. Or le Christ est le Sauveur universel et le Sauveur de tous les temps. Sur le Calvaire il nous voyait, il nous aimait, c'est pour nous qu'il saignait et souffrait ; il nous sauvait, il nous méritait la grâce. Alors déjà, nous étions présents d'une manière réelle à son Cœur. Et voilà pourquoi, maintenant encore, la Croix est présente devant nous.

Selon la coutume de la justice romaine, les croix des condamnes étaient dressées en bordure des routes et près des portes des villes, où tout le monde passait. Quel symbole expressif ! Comme au jour du Vendredi-Saint s'était formé le grand rassemblement, *et stabat populus spectans,* et comme tous défilaient devant la Croix, fidèles, badauds et ennemis, *praetereuntes,* de même, dans ce Vendredi-Saint prolongé à travers les siècles, toutes les vies humaines passent devant la Croix pour l'adoration ou le blasphème.

C'est aujourd'hui que continue à se livrer la grande lutte entre la lumière et les ténèbres; c'est aujourd'hui que continue à se jouer le drame du bon larron qui accepte le salut et du mauvais larron qui le refuse; c'est aujourd'hui que les hommes répondent à la grâce du Pacificateur venu ici-bas pour démolir les barrières, les rideaux, les cloisonnements et qu'ils acceptent d'aimer en lui et de s'unir entre eux ou, au contraire, qu'ils refusent la charité et s'enferment dans les murailles de la haine. C'est aujourd'hui que se bâtissent pierre à pierre la cité de Dieu et la cité de l'égoïsme : nous sommes, non pas devant des édifices achevés et solennellement inaugurés, mais en plein milieu d'un chantier de construction.

Et c'est là un présent dont l'actualité est singulièrement impressionnante. Il n'en est pas de la Rédemption comme d'un simple fait historique, lui-même révolu et qui ne peut subsister que dans ses conséquences. Sans doute, l'époque où nous vivons est celle de l'application des mérites rédempteurs. Mais s'il est légitime de distinguer acquisition et application, encore faut-il ne pas considérer cette application comme un simple appendice, une postface extérieure au livre lui-même et qui n'aurait pas d'intérêt véritable. La Rédemption appliquée c'est encore la Rédemption. « Tous les jours, la Rédemption infatigable continue à sauver les hommes », dit S. Césaire d'Arles. Et Newman déclarait : « Nous sommes, tout le long du règne de l'Evangile, amenés au pied de la Croix. Nous sommes, pour ainsi dire, sous la Croix et nous recevons, toutes fraîches, les bénédictions qui en découlent... Nous ne devons pas méditer sur la vie de Notre-Seigneur dans l'Evangile comme sur une histoire passée, mais la voir comme un événement actuel ».

Signalons au passage que la preuve de cette actualité de la Rédemption — et une preuve combien émouvante — nous est donnée dans le sacrifice de la Messe, dans le fait que le sacrifice rédempteur opère efficacement par le renouvellement même du sacrifice rédempteur : « Toutes les fois que le sacrifice de la Messe est célébré, nous dit une prière liturgique, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit ».

Franchement, nous ne pouvons pas dire que notre vie manque d'intérêt, que le temps est mort et sans événements. Et je ne pense pas seulement à ce rythme accéléré de l'histoire qui nous donne l'impression qu'il se passe maintenant plus de choses en une semaine qu'il ne s'en passait en dix ans avant la première guerre mondiale. Ces événements de la chronique humaine trépidante ne sont encore que la manifestation du grand jeu de l'histoire des âmes. L'actualité poignante est que les hommes sont sauvés ou se perdent aujourd'hui, que la tâche du Rédempteur n'est pas achevée, que le Christ lui-même n'est pas achevé et que son corps immense se bâtit heure par heure, en attendant l'heure éternelle. « Le Christ hier, aujourd'hui et pour toujours. »

LA REDEMPTION NOUS ATTEND

Or ce drame pathétique ne se joue pas devant nous mais avec nous et par nous : il n'admet pas de simples spectateurs, mais seulement des acteurs.

L'homme a été créé par Dieu dès l'origine pour être un agissant : Adam devait travailler pour embellir le jardin d'Eden, ce qui veut dire en clair que l'homme doit, par la technique et la civilisation, construire et aménager le monde, l'humaniser, pour le rendre plus beau et plus digne de Dieu. « L'homme est le contremaître de la création », disait Claude Bernard. Et on a remarqué très justement que « le monde n'est pas un spectacle à contempler mais une œuvre à faire ». Comprenons toutefois que cet aménagement de l'univers n'est qu'une image de la construction de la cité de Dieu et doit être au reste un moyen de la promouvoir. C'est surtout au point de vue spirituel et dans le plan rédempteur que le monde n'est pas un spectacle à contempler mais une œuvre à faire.

Ici nous rencontrons des vérités dogmatiques et par conséquent indiscutables, mais qui pourraient être mal comprises.

Dieu n'a besoin de personne, c'est vrai; il faut même dire que la Trinité toute-puissante n'avait pas besoin de Jésus pour nous sauver; mais en fait, Dieu a voulu nous sauver par le Christ; librement il a voulu avoir besoin de l'Homme-Dieu. Et librement aussi il a voulu avoir besoin des hommes.

Il est très vrai que l'homme est radicalement incapable de se sauver lui-même, que le Christ a opéré la Rédemption totale, que ses mérites sont surabondants et que nous n'avons qu'à recevoir.

Et cependant la Rédemption n'est pas donnée toute faite, ne peut être donnée toute faite, comme un cadeau à recevoir passivement. Puisque nous sommes des êtres libres et responsables, c'est impossible et ce serait immoral. Qu'on se rappelle l'objection classique des incroyants, qu'ils imaginent victorieuse contre la doctrine de l'Eglise : « On peut bien, disent-ils, acquitter une amende à ma place, mais on ne peut réparer le mal à ma place. Bien et mal sont strictement personnels et adhèrent à l'âme elle-même. Impossible qu'un autre pense, aime, vive à ma place ».

L'objection est sans force réelle et on peut lui opposer des réponses diverses. Mais elle nous rend service en nous suggérant quelques précisions indispensables.

La formule traditionnelle, que nous sommes sauvés par le Christ, est rigoureusement exacte. Il y a bien une part d'activité que lui seul pouvait fournir. Car seul Dieu peut communiquer ou rendre la vie de Dieu, la grâce. Seul Dieu, qui est Charité et dont la charité est le

monopole absolu, peut communiquer ou rendre cette charité aux cœurs humains. Il y a donc, en un sens, comme dit la théologie, « substitution » du Dieu fait homme à l'humanité pour la racheter. Et cependant l'homme n'est jamais sauvé purement et simplement par procuration. A la formule : « L'homme est sauvé par le Christ », il faut joindre cette autre formule qui la complète : « L'homme se sauve dans le Christ. »

Recevoir est un verbe actif, dit le P. Sertillanges, et cette remarque n'est pas seulement d'ordre grammatical. Accepter les mérites du Sauveur, ce n'est pas se présenter passivement à un guichet distributeur; c'est grâce à ces mérites participer à la Rédemption et l'opérer soi-même avec et dans le Christ. L'homme, qui a été offert en la personne du Christ crucifié, doit s'offrir activement en sa propre personne.

Ce n'est pas pour rien que Dieu a voulu que cette humanité rachetée fût représentée par la Sainte Vierge en ses mystères. A l'Annonciation, Marie, qui, selon l'expression de S. Thomas, « tient la place de la nature humaine tout entière », a dit un oui singulièrement actif et efficace, puisqu'il inaugure l'Incarnation rédemptrice, ni plus ni moins. Sur le Calvaire, où elle représente encore l'humanité et l'Eglise « qui se tenait debout en elle et en elle seule » (Richard de Saint-Laurent), dans une même oblation elle offre la Victime et s'offre elle-même. Ce n'est point par hasard que Marie est tout ensemble la première rachetée, celle qui est, mieux que tout autre, rachetée par le Christ et en lui, et celle aussi qui, mieux que tout autre, est rédemptrice dans le Christ et par lui.

A l'exemple de la Vierge qui est tout à la fois son modèle, sa figure et sa réalisation parfaite, l'Eglise, unie au Christ Prêtre et participant à son sacerdoce, en tous les siècles, accepte la Rédemption en l'opérant. Elle ne peut offrir le sacrifice du Christ que comme le sacrifice ecclésial, c'est-à-dire comme son propre sacrifice; et suivant la formule définitive de S. Augustin « L'Eglise s'offre elle-même par lui-même, étant le corps même de cette tête qu'est le Christ. » Ainsi, dans le même acte et le même mouvement, l'Eglise est sauvée et se sauve elle-même. La conséquence est que chacun de nous est sauvé et se sauve lui-même. Et il faut immédiatement ajouter : l'Eglise et aussi chacun de nous ne se sauve qu'en sauvant le monde.

Car le plan de Dieu, le drame rédempteur, est essentiellement universel et non point particulariste.

C'est le genre humain que le Christ est venu sauver. Suivant la pensée chère aux Pères grecs, saint Irénée et saint Athanase par exemple, en prenant un corps et une âme, tel corps et telle âme dans la race humaine, en devenant Jésus, il s'est uni mystérieusement toute la race humaine, il l'a pour ainsi dire touchée tout entière. C'est toute

l'humanité que le Sauveur veut s'incorporer, dont il vient faire une « corporation », au sens le plus profond du terme, en lui communiquant sa vie divine. Et c'est dans l'humanité et corporativement que les personnes humaines sont sauvées. Sur la Croix le sacrifice a été offert pour l'humanité entière. Et saint Léon, se demandant pourquoi le Christ n'a pas été immolé à l'intérieur du Temple sur l'autel des holocaustes, en trouve cette raison magnifique : « A cette victime nouvelle il fallait un autel nouveau : la Croix du Christ n'est pas l'autel d'un temple mais de l'univers ».

Et comme l'Eglise, c'est le Rédempteur agissant dans l'Eglise et par elle, l'Eglise a nécessairement comme objectif le salut du monde entier. Elle est catholique parce que le Christ Jésus est, selon l'expression de Tertullien, « le prêtre catholique du Père ». On peut même penser que l'Eglise n'avait pas besoin, pour devenir missionnaire dans le monde entier, du précepte positif du Maître : « Allez, enseignez toutes les nations ». Elle a, pour ainsi dire, dans le sang et d'une manière congénitale, cette vocation rédemptrice universelle.

La conséquence immédiate est que chacun d'entre nous doit travailler activement à cette Rédemption totale. Tout chrétien, lui aussi, a cette vocation « dans le sang ». « Quiconque n'est pas un apôtre est déjà un apostat. »

Car il faut évidemment exclure l'idée fausse d'une certaine division du travail entre la hiérarchie, dont l'apostolat serait la tâche professionnelle, et les simples fidèles, qui n'auraient à s'occuper que de leur salut individuel, troupeau docile mais surtout passif et un peu bêlant, dont on a dit avec humour : « Les fidèles sont comme les agneaux de la Chandeleur, à Rome : on les bénit et on les tond ». Les simples chrétiens, qui doivent être des agissants ne peuvent pas se contenter d'être coopérateurs du salut du monde par procuration. Ce sont des responsables.

Et pas plus que l'apostolat n'est une tâche réservée aux seuls spécialistes, il n'est une vague tâche collective, un fardeau à porter solidairement, c'est-à-dire à faire glisser le plus possible sur les épaules des autres.

Nous ne sommes pas la hiérarchie ; mais nous sommes de la sainte Eglise. Dans une Eglise tout entière en marche, chacun doit marcher ; dans une Eglise tout entière active, chacun doit agir ; dans une Eglise tout entière missionnaire, chacun doit être missionnaire ; dans une Eglise tout entière catholique, chacun doit être catholique.

Il faut ajouter — et nous sommes ici au cœur de la doctrine — dans une Eglise tout entière sacerdotale, chacun doit avoir une activité sacerdotale et un esprit sacerdotal. Car si les simples fidèles n'ont pas reçu le pouvoir ministériel conféré par le sacrement de l'Ordre, ils ont, dit saint Léon, « une participation à la fonction sacerdotale ». Et S.S. Pie XII déclare : « Par le baptême les chrétiens deviennent mem-

bres dans le corps du Christ Prêtre et par le caractère baptismal ils sont délégués au culte divin : ils ont donc part, selon leur condition, au sacerdoce du Christ lui-même ». Dès lors comment le chrétien, quel qu'il soit, n'aurait-il pas vraiment part à l'esprit et à l'activité rédemptrice du Christ Prêtre?

Lacordaire a écrit cette phrase ardente : « Ne dites pas : Je veux sauver mon âme, cette parole est indigne d'un chrétien; dites : Je veux sauver le monde! » Et certes, n'étant pas sectaires et friands d'autodafés, nous n'allons pas réclamer la mise à l'index du vieux cantique de nos enfances :

Je n'ai qu'une âme
Qu'il faut sauver.
De l'éternelle flamme
Je veux la préserver!

Nous pouvons chanter ces vers pauvres mais honnêtes et leur musique simple; mais nous devons mettre dans ce chant la préoccupation de toutes les âmes. « Il faut aller tous ensemble à la maison du Père ». Ce mot *ensemble* doit être pour nous comme une obsession : « Toutes les prières, toutes les épreuves ensemble, tous les travaux, toutes les vertus ensemble de Jésus et de tous les autres saints ensemble, toutes les saintetés ensemble travaillent et prient pour tout le monde ensemble, pour toute la chrétienté, pour le salut de tout le monde. Ensemble. »

Cette préoccupation universelle n'est pas un luxe surérogatoire pour le chrétien; elle est à l'intérieur même de son christianisme, elle entre dans sa définition essentielle.

Comme l'expliquait le P. de Montcheuil « le désir d'un apostolat spirituel doit être l'écho, la participation en nous de cette immense aspiration de l'Eglise à devenir pleinement catholique, à réaliser son essence, à égaler son action à la puissance de vie dont elle se sent animée. C'est pourquoi le désir de l'apostolat est inséparable de la vie chrétienne... Il en est l'expression nécessaire et on l'éprouve dans la mesure même où l'on possède cette vie... Le chrétien qui se contenterait d'être chrétien pour lui montrerait qu'il n'a rien compris à ce qu'il est ou peut-être qu'il n'est pas ce qu'il se flatte d'être... Renoncer au désir de donner le monde au Christ, c'est montrer qu'on ne vit plus réellement de la vie de l'Eglise. On n'est plus du corps du Christ. » (*Pour un apostolat spirituel*).

Ainsi, lorsque nous parlons de l'action des simples fidèles, il ne s'agit pas seulement de quelques individualités un peu hors série parmi les fidèles, tel François d'Assise; il s'agit de toute la *plebs sancta* dont parle la liturgie. De même qu'il faut, pour la grandeur et la beauté des chants d'Eglise, toute la foule et non pas seulement quelques brillants solistes, de même et à plus forte raison il faut, pour l'accomplissement du plan rédempteur, l'effort et la générosité innombrable de tout un peuple, il faut une élite, mais qui soit capable elle-même des grands effets de masse.

Souvenons-nous que le lourd paganisme imperméable a été attaqué, puis entamé, pénétré et conquis par le témoignage compact de dizaines, de centaines, puis de milliers de chrétiens authentiques et de vrais foyers chrétiens. C'était un témoignage généralement silencieux, au-dessus et au delà des paroles, qui autorisait la phrase si fière d'un apologiste : « Nous ne sommes pas éloquents, mais nous vivons : notre éloquence, c'est notre vie ». Un témoignage qui provoquait chez les païens la stupeur, l'éblouissement, puis la lumière et qui les faisait s'exclamer : « Quelles femmes ont ces chrétiens ! » et encore : « Voyez comme ils s'aiment ! » Le monde a été gagné au Christ grâce à cet immense témoignage humble et anonyme, collectif et convergent, par là même irrésistible.

Cette prise de conscience de nos responsabilités universelles est, pour nous, plus qu'un encouragement, elle est une véritable exaltation, parce qu'elle est un merveilleux agrandissement de nos vies. Et cet agrandissement est indispensable. Car nous risquons de périr d'étouffement dans le cadre étroit qui nous enserre. La vie meurtrit nos ambitions par sa petitesse. Nous avons l'impression que nos besognes sont infinitésimales, des besognes de fourmis dans la fourmilière. Et comment cette impression ne serait-elle pas plus vive encore dans l'existence actuelle, mécanisée, standardisée au maximum, qui nous impose à tous, peu ou prou, le travail à la chaîne et le geste machinal ? Un jeune, porte-parole de toute sa génération, exprimait cette désillusion et cette rancœur devant la vie médiocre : « Nous ne serons jamais grands, nous ne serons jamais connus, nous ne serons même pas de l'ordre où il peut y avoir de la grandeur. L'histoire ne s'occupera pas de nous ! »

Hâtons-nous de dire : dans les perspectives chrétiennes, cela n'a pas d'importance. Si l'histoire ne s'occupe pas de nous, tant pis pour elle ! Clio, la muse de l'histoire, a coutume de se tromper dans ses distributions de prix. Pour Dieu, le seul historien capable d'écrire l'histoire, il n'y a qu'un événement qui compte, la Rédemption ; et les seuls hommes authentiquement grands sont ceux qui y collaborent. « Quoi de plus divin sur terre que d'être ouvrier avec Dieu ? » disait saint Thomas citant Denys l'Aréopagite. Traduisons et précisons : « Quoi de plus grand, de plus divin, que de sauver le monde avec le Christ ? »

Nous sommes appelés, tous et chacun, à cette œuvre divine. Car il ne suffirait pas de dire en une formule un peu vague : « Le Christ a besoin des hommes, le Christ a besoin de nous ». Chacun doit se dire : « Le Christ veut avoir besoin de moi ; il a sur moi une idée ; il me confie une besogne à faire, un travail pour lequel je suis qualifié, moi et non pas un autre. « L'Esprit répartit les dons comme il veut. » Et sur le chantier immense les tâches sont diversifiées à l'infini.

Il faut au Christ des docteurs, Irénée, Augustin et leurs grandes lumières, il lui faut au XX^e siècle des hommes de science, pour le faire resplendir, lui qui est la Vérité; et il lui faut des femmes ignorantes disant leurs patenôtres, mais avec un cœur brûlant. Il faut au Christ S. Louis et son pouvoir royal au service de la chrétienté, il lui faut aujourd'hui des patrons chrétiens capables de promouvoir la justice sociale et des hommes politiques exerçant leur influence pour que la cité terrestre s'inspire de la cité de Dieu; et il lui faut aussi Bernadette avec son chapelet devant la grotte de Lourdes. Il faut au Christ des conquérants comme Paul et Xavier, ces grands capitaines des aventures de Dieu; et il lui faut des mères de famille absorbées par leur ménage, n'ayant d'autre horizon que leur foyer; et aussi des immobilisés dans les sanas et les cliniques; et des économiquement faibles, acceptant chrétiennement d'être dans la société des inutiles et des déchets. Dieu ne crée pas les êtres humains en série. « Il nous a choisis dans le Christ », dit saint Paul; l'idée d'élection est essentielle pour le christianisme. Chacun de nous est un projet de Dieu, une invention du Verbe créateur, un reflet distinct du Christ et de sa richesse indéfinie; chacun de nous est irremplaçable. Ne pas répondre à cette vocation personnelle, c'est trahir le dessein de Dieu et c'est, dans une certaine mesure, compromettre son œuvre. S. Louis ni sainte Jeanne d'Arc ne pouvaient se contenter d'être des chrétiens dans le rang, même très dévots. Et qui a une vocation de fondateur ou de fondatrice d'ordre — ce qui peut arriver bien qu'il ne faille pas trop se hâter d'y croire — n'a pas le droit de choisir, sous prétexte d'humilité, une vie sans rayonnement. Le proverbe galvaudé, souvent employé à contresens : « Il faut de tout pour faire un monde », prend ici sa valeur : il est bien vrai qu'il faut de tout et qu'il y a place pour tout dans ce qu'on a appelé « l'immense cathédrale des âmes, la sainteté qui est une cathédrale sans nombre ». Dans une cathédrale ogivale, qui est une géométrie sévère aussi bien qu'un jaillissement mystique, il faut la nef et les bas-côtés, l'incendie des vitraux et les réserves d'ombre; il faut toutes les pierres à l'édifice où tout est rationnel et indispensable autant que libre et impétueux.

Et c'est pourquoi nous n'avons pas le droit de nous tranquilliser à bon compte en nous disant : « Dieu est tout-puissant et si, par lâcheté, je compromets et sabote son plan, il en fera un autre plus beau »; ou en nous disant : « Il y a des saints qui compensent pour ma vie médiocre; je suis un prêtre indolent, mais il y a don Bosco; je suis une religieuse tiède, mais il y a Marguerite-Marie ». C'est vrai et c'est faux tout à la fois. Le P. Faber écrit : « On a remplacé Judas dans le collège des Douze; mais le cantique de Judas ne sera jamais chanté au ciel, même pas par S. Mathias ». En tout cas, certainement Judas n'avait pas le droit de se dire : « Je peux bien manquer au Christ : il y aura S. Mathias. » Et quand Notre-Seigneur appelait

Pierre et André au bord du lac, ils n'avaient pas le droit de lui répondre : « Voyez donc un tel et un tel qui feront beaucoup mieux l'affaire. » Nous n'avons pas le droit de nous réfugier dans le mystère de Dieu pour y trouver une permission de lâcheté. Notre vocation qui est magnifique est une responsabilité indéclinable.

COMMENT SERVIR, COMMENT SAUVER?

Vocation magnifique, oui, nous serions tentés de dire trop magnifique. Perspectives agrandies, mais jusqu'au vertige. Drame d'un intérêt passionnant, mais combien redoutable.

L'homme dans le monde d'aujourd'hui a l'impression angoissante d'être emporté et roulé par les événements dont il n'est pas maître, tout autant que notre ancêtre, l'homme des cavernes, se sentait petit enfant en présence des forces inconnues qui semblaient vouloir l'écraser. Et l'homme d'aujourd'hui, s'il n'est pas un écervelé, a aussi l'impression décourageante d'être dépassé par les devoirs qui s'imposent, par les problèmes qu'il faudrait résoudre. Je me souviens d'une conférence où un homme d'état, modèle de conscience et de compétence, nous expliquait que, devant certains problèmes, les gouvernements eux-mêmes, avec tout leur pouvoir et les milliards des contribuables, restaient désarmés et impuissants, ces problèmes ne pouvant être résolus, s'ils pouvaient l'être, qu'à l'échelle mondiale.

Telle est notre situation. Nous sommes devant les vagues qui déferlent et on nous dit : « Arrêtez cette marée montante. » Nous sommes sur un terrain à bâtir, avec un sac de ciment et une truelle et on nous dit : « Construisez la cité radieuse et plus vaste que celle de Le Corbusier. » Nous sommes devant une foule d'affamés; et on nous dit : « Vous voyez bien qu'ils ont faim, ravitaillez cette multitude. » Les bras nous en tombent. « Seigneur, voilà nos cinq pains d'orge et nos deux poissons; voilà notre bonne volonté dérisoire et inutile... ». Comment faire face à la situation?

Il est vrai que devant les problèmes mondiaux, au plan naturel, nous sommes impuissants et désarmés. Mais, au plan surnaturel, pour accomplir le dessein rédempteur, nous ne sommes pas démunis et notre efficacité est réelle, si toutefois nous acceptons les conditions mêmes de cette efficacité.

Je me rappelle ce mot de sainte Thérèse d'Avila, alors que, devant fonder un nouveau monastère, elle avait pour toute fortune un ducat, quelques francs-or. Elle disait avec sa bonhomie souriante : « Thérèse et un ducat, ce n'est rien; mais Jésus, Thérèse et un ducat, c'est beaucoup. » Notre action, qui paraît insignifiante et qui de fait est si chétive, a un rendement et une efficacité réels, si elle prolonge authentiquement l'action même du Rédempteur.

Or, en quoi au juste a consisté cette action? Elle a été diverse et multiple, le quatrième évangile note qu'il faut renoncer à en donner un compte rendu exhaustif : travail et prière, miracles et prédications, vertus et souffrances, il y aurait de quoi remplir des livres et des livres. Mais à travers la variété des épisodes, toute cette action est foncièrement une; car le Christ, d'un bout à l'autre de sa vie, n'a jamais eu qu'une seule attitude : sans cesse il a pensé le monde, sans cesse il s'est offert pour lui et s'est donné totalement.

Dès le premier instant de son existence, alors que son âme semblait endormie, plus tard dans la petitesse de Nazareth et dans sa prédication à travers les villages d'une Galilée aux horizons restreints, enfin du haut de la Croix où il agonisait, ne voyant devant lui que les terrasses des maisons et la crête du mont des Oliviers, toujours le Sauveur a échappé à l'étroitesse de ce cadre, à l'étroitesse d'une vie terrestre; toujours sa pensée et son cœur ont été obsédés par l'univers, peuplés par l'humanité innombrable.

Et puis — c'est le second aspect essentiel de son attitude — à partir du premier instant de sa vie, il s'offre et s'immole : « Tu n'as pas voulu, Seigneur, des holocaustes et des sacrifices : voici que je viens pour faire ta volonté. » Toute son existence, avec chacune des souffrances qu'elle lui apporte et qu'il accepte par amour, vient s'intégrer, à mesure que les jours passent, dans le sacrifice qu'il consommera sur la Croix. Epreuves cachées de sa petite enfance, mortification continuelle du travail quotidien, fatigues de la vie publique, avec les incompréhensions et les heurts de la part de tous ces hommes qu'il aimait, tout cela compose les stations du long chemin de croix rédempteur; car toute la vie du Christ est une progression vers le Calvaire; elle ne comporte qu'un mystère, le sacrifice consommé le Vendredi-Saint et qui, épanoui par la Résurrection, doit faire du Sauveur le principe de vie pour l'humanité.

Tout cela d'ailleurs s'est présenté sous les apparences les plus modestes, sous les espèces les plus humbles. Si l'on avait pris un film de Bethléem, de Nazareth, de la vie publique, de la Passion, un film sincère, donnant les dimensions visuelles des épisodes, n'idéalisant pas les petitesses et les banalités, quelle disproportion flagrante entre ces menus incidents et le résultat cherché et obtenu, le salut et la reconstruction du monde!

Et cependant la foi m'impose de croire que dans ces incidents mineurs, dans ces faits que la grande histoire dédaigne ou jauge d'un coup d'œil, puisque Tacite, dans sa probité d'historien, estime équitable de consacrer à Jésus deux lignes de ses « Annales », dans les séquences de cette vie, il y a une valeur illimitée, surabondante par rapport à l'effet à obtenir, la valeur de l'acte de charité jailli du Cœur de l'Homme-Dieu.

Notre action sera efficace si elle participe à cet acte de charité

rédemptrice. Nos entreprises et nos activités peuvent et doivent être diverses, s'exerçant dans le monde humain selon notre vocation personnelle : parole, bon exemple, influence dans notre famille et notre milieu social, efforts pour qu'autour de nous il y ait moins de misère, plus de justice, plus de charité, action chrétienne civique pour que la cité d'ici-bas aide les hommes à atteindre leur destinée, au lieu de constituer pour eux, comme il arrive trop souvent, un obstacle quasi insurmontable. Les réussites d'ailleurs seront toujours partielles et coupées d'échecs, les réalisations seront toujours insuffisantes. Nous nous y attendons, nous sommes prévenus, d'avance nous éliminons l'optimisme aveugle, auquel sont condamnés ceux qui veulent agir et n'ont pas d'autre horizon que la terre et le présent. Nous refusons de placer notre capital d'espérances dans une affaire vouée à une faillite au moins partielle. Mais nous avons l'assurance invincible qu'au service de Dieu il n'y a pas de défaites, mais seulement des victoires différées, que pas un effort n'est gaspillé s'il est une forme et une expression de l'acte rédempteur authentique.

Dans la diversité des occupations et des activités il n'y a qu'un acte qui sauve : la charité dans le sacrifice. Les chemins de l'apostolat peuvent bien être multiples et géographiquement ou socialement très divergents : ils se ramènent tous au chemin de la Croix. Le seul modèle, le seul exemplaire valable de l'apôtre est le Christ mort et ressuscité. Dans l'action au service du Rédempteur, la parole éloquente est simplement utile ; le témoignage de la vie est nécessaire ; mais avec le témoignage de la vie la souffrance chrétienne est rigoureusement exigée ; c'est une composante essentielle de l'action qui veut vraiment sauver. Le Curé d'Ars disait, avec ce don de suggérer le mystère par les mots les plus simples : « L'homme est fait en forme de croix. » Certainement l'apôtre doit être fait en forme de croix. La seule méthode efficace, mais qui est toujours efficace, est celle qui nous est indiquée par S. Paul : « Je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ, pour son corps qui est l'Eglise. » Le Christ attend de nous et les âmes attendent cette contribution personnelle, que nous donnons librement, mais qui n'est pas facultative : « Il s'agit pour toi, dit S. Augustin, de souffrir la part de souffrances qui doit être versée dans la Passion totale du Christ, lui qui a souffert jadis comme notre chef et qui maintenant souffre encore en nous. A ce trésor commun nous versons chacun ce que nous devons et nous apportons notre part selon nos forces. La mesure de la Passion ne sera pleine que lorsque le monde sera fini. »

C'est bien vraiment l'acte rédempteur du Christ lui-même, puisque d'avance sur la Croix il offrait notre offrande et que c'est lui encore qui aujourd'hui la réalise en nous. « Lorsque nous versons notre sang, c'est sur le Calvaire qu'il coule et de là sur toute la terre. » Les Pères nous enseignent que déjà le Rédempteur souffrait lui-même mystérieu-

sement dans la personne de tous les saints qui le précédèrent : « Depuis l'origine des siècles, en tous les siens, c'est le Christ qui pâtit : en Abel victime de son frère, en Noé jouet de son fils, en Abraham exilé, en Isaac victime, en Jacob serviteur, en Joseph vendu, en Moïse abandonné et fugitif. » De même, au cours des siècles après sa venue, c'est le Christ qui prolonge dans les chrétiens sa souffrance de Rédempteur : « C'est lui qui en toi souffre les outrages, c'est lui que le monde, en toi, déteste. » (S. Paulin de Nole).

Quelles que soient donc les circonstances de notre vie, généralement peu resplendissantes et quel que soit le cadre de notre existence, généralement assez mesquin, quelle que soit la faible efficacité ou même le manque total d'efficacité de nos initiatives, nous pouvons toujours penser le monde entier et nous offrir pour lui dans une offrande plénière. Quand nous avons la sensation d'être prisonniers, ce ne sont pas les conditions mêmes de notre vie qui nous emprisonnent, mais les quatre murs de notre égoïsme : voilà la prison sinistre dont il faut nous évader, non par le rêve mais par la générosité.

C'est le grand enseignement que nous donne Thérèse de Lisieux. Elle avait écrit :

« Je voudrais éclairer les âmes comme les prophètes, les docteurs. Je voudrais parcourir la terre, prêcher votre nom et planter sur le sol infidèle votre Croix glorieuse, ô mon Bien-Aimé ! Mais une seule mission ne me suffirait pas : je voudrais en même temps annoncer l'Evangile dans toutes les parties du monde... Je voudrais être missionnaire, non seulement pendant quelques années, mais je voudrais l'avoir été depuis la création du monde et continuer de l'être jusqu'à la consommation des siècles ! Ah ! par-dessus tout je voudrais le martyre ! Mais c'est là une autre folie, car je ne désire pas un seul genre de supplice : pour me satisfaire il me les faudrait tous... ».

Sans manquer de respect à la sainte, nous pouvons bien avouer franchement que ces lignes nous laissent d'abord quelque peu rêveurs : elles auraient pu être écrites par une pensionnaire bien douée s'exerçant au style : le papier souffre tout, même la générosité qui n'est que verbale. Mais la vie entière de Thérèse est le commentaire irrécusable de cette page et nous révèle qu'il y a dans ces phrases, non pas seulement le vocabulaire de l'héroïsme, mais l'expression anthentique d'une âme embrasée.

Un religieux [2], mort récemment, se traçait à lui-même, en termes moins lyriques, un programme analogue : « Se fondre dans la masse, être un parmi beaucoup, sans rien qui étonne ni en bien ni en mal ; mais au dedans brûler et au dedans avoir un univers ! »

Eclairer les âmes, être missionnaire, brûler, avoir un univers... Ce n'est pas tellement nouveau pour nous, nous avons rencontré ces pensées et ces expressions. Ne les retrouvons-nous pas écrites noir sur

2. A. Valensin, S. J., *La joie dans la foi.*

blanc dans le programme même de ces journées? L'esprit d'offrande, l'offrande vécue, la prière apostolique, n'est-ce pas tout l'Apostolat de la prière?

Nous n'avons donc pas à inventer, nous avons seulement à réaliser toujours davantage. Dans ces conditions nous sommes assurés du rendement réel, étant certains d'être unis au Christ Rédempteur, qui est tout-puissant. C'est probablement cette pensée qui faisait dire à une grande chrétienne : « Il suffit qu'un Notre Père soit bien récité pour que toutes les âmes qui sont dans le monde en reçoivent une grâce nouvelle. »

Evidemment pour croire que chaque chrétien est en relation avec toute l'histoire du salut, il faut une foi lumineuse; et pour croire qu'il exerce, par sa prière et son offrande, une pesée sur cette énorme histoire, il faut une foi presque héroïque, tant sont contraires les apparences. Les résultats ne sont guère chiffrables; la progression du Règne de Dieu ne comporte pas en général de statistiques triomphantes. Mais l'accomplissement du plan rédempteur n'a rien à voir avec les propagandes. C'est l'action poursuivie par les moyens humains qui donne les beaux résultats chiffrables. Or le Christ a refusé les moyens humains que le démon lui offrait si libéralement : « Je te donnerai tous les royaumes du monde... ».

Il faut en effet nous souvenir du grand exemple que le Sauveur lui-même nous a donné de cette abnégation foncière de l'apôtre qui accepte de se dépenser sans toucher les résultats de son action. Le métier de raboteur de planches qu'il a exercé pendant des années ne permettait guère de résultats spirituels constatables. Son travail d'évangélisation s'est heurté à la résistance organisée du judaïsme, il s'était réservé l'aire la plus pierreuse et la plus ingrate dans le champ du Père de famille. Sa mort enfin a été un échec qui semblait irrémédiable. Dans le « *Consummatum est* » du Vendredi-Saint : « Tout est consommé et achevé et si peu est réalisé... » il y a une adhésion héroïque au dessein du Père qui refusait au Christ la consolation des succès visibles. Le salut a été opéré par le total oubli de soi du Sauveur.

*
* *

Finalement, nous le voyons, « la part de l'homme dans l'accomplissement du plan divin » se situe, se détermine et s'explique par « la place de l'homme par rapport au Christ Rédempteur ». Le chrétien est celui par qui et en qui le Christ est maintenant Rédempteur ici-bas. Pour évoquer cette doctrine que nous connaissons bien, qu'il suffise de rappeler quelques phrases de saint Augustin, le grand docteur du Corps mystique.

« Etant revêtus du Christ, nous sommes tous le Christ avec lui qui est notre Tête. Nous appartenons au Christ et étant ses membres en son corps, nous formons, avec notre Tête, un seul homme. »

« Le Christ et l'Eglise sont une seule personne, un seul homme parfait apparaissant en sa plénitude. »

« Nos prières sont dirigées vers lui et son par lui et en lui ; nous les disons avec lui et il les dit en nous. Il prie pour nous comme notre Prêtre ; il prie en nous comme notre Tête ; il est prié par nous comme notre Dieu. »

« Puisque les chrétiens sont devenus ses membres, qu'ont-ils à faire sinon souffrir ce qu'il a souffert ? Tout ce qu'il a souffert, nous l'avons souffert en lui ; car tout ce que nous souffrons, nous, lui aussi le souffre en nous. »

C'est parce que nous sommes dans le Christ Rédempteur et qu'il est en nous que nous ne sommes pas loin de la Rédemption, mais en plein cœur du drame ; c'est également pour cela que dans ce drame universel nous ne sommes pas spectateurs mais acteurs ; c'est pour cela enfin que, dans cette tâche surhumaine, nous ne sommes pas impuissants ni désarmés.

« Thérèse et un ducat, ce n'est rien ; mais Jésus, Thérèse et un ducat, c'est beaucoup. » Tout le problème est que nous laissions faire cette addition étrange et bienheureuse du zéro que nous sommes et de l'Infini qu'est l'Homme-Dieu, c'est-à-dire que nous soyons assez désappropriés de nous-mêmes pour qu'il ait en nous sa place, toute la place et qu'il puisse agir.

En reprenant la phrase du P. Valensin, nous devons sans cesse nous poser la double question : Est-ce que, au dedans, nous brûlons ? Est-ce que, au dedans, nous avons un univers ?

Lyon-Fourvière. Gaston SALET, S. J.

Saint Ignace, prêtre

Le 31 juillet 1956 ramène le quatrième centenaire de la mort de saint Ignace. Bien des pèlerins se seront agenouillés, durant cette année jubilaire, à Loyola et à Manrèse, ou seront venus prier à Rome devant les restes mortels du saint dans le prestigieux sanctuaire du Gesù.

Quel souvenir en auront-ils emporté?

L'art contemporain ne se soucie guère de ressusciter l'exactitude historique; du passé, il retient l'âme, sachant qu'elle seule nous rejoint et nous dépassera; à partir de là, il crée librement et suggère avec sobriété.

Nous ne possédons aucun portrait d'Ignace, offrant des garanties de ressemblance. Pas plus que les célèbres portraits de Coëllo et de Jacopino del Conte ou que la miniature conservée à la curie provinciale des Jésuites flamands de Bruxelles, certaines reconstitutions récentes, faites d'après le masque mortuaire, ne nous donnent la « vera effigies » du Fondateur de la Compagnie de Jésus.

Sans doute n'est-ce pas dans cette ligne qu'il faut chercher à rencontrer notre saint. *Si secundum carnem novi, iam non novi.* D'instinct et par vertu, Ignace s'est effacé derrière l'œuvre dont Dieu l'avait chargé.

Mais s'il fallait choisir un aspect caractéristique et dominant parmi les représentations de saint Ignace dans l'art religieux, on se tromperait peu en s'arrêtant à la vision d'un saint Ignace prêtre. La vocation sacerdotale n'a-t-elle pas précisément pour idéal cet embrasement de la gloire de Dieu et ce zèle insatiable d'aider les âmes qui, avec le sens de l'Eglise visible et hiérarchique, constituent l'âme de la spiritualité ignatienne?

La statue en argent massif, créée en 1679 par Pierre le Gros pour l'autel Saint-Ignace du Gesù, tout comme celle, conçue par François de Vergara le Jeune pour la basilique de Loyola (1741), représentent Ignace en vêtements sacerdotaux, la première dans un geste extatique, l'autre soulignant du doigt l'A.M.D.G. qui s'inscrit en tête du livre des Constitutions. Avant ces artistes, Rubens avait peint plusieurs fois un splendide saint Ignace, ravi en extase pendant la célébration de la messe. Dans sa grande toile destinée vers 1620 au jubé de l'église Saint-Charles d'Anvers, il le représentait de même, en châtoyants ornements liturgiques, s'appuyant de la main gauche sur l'autel et exorcisant de l'autre des possédés, tandis que derrière lui se profile dans l'ombre le groupe en soutanes noires des membres de sa jeune

Compagnie. Prêtre, à l'autel, dans une extase qui prépare l'action dévorante, telle est encore l'image de saint Ignace, fixée de préférence par le burin des anciens graveurs flamands ou par le pinceau plus récent de Maillart en un tableau de valeur, conservé au noviciat d'Arlon.

On s'étonne, qu'Emile Mâle, si pénétrant d'habitude, n'ait pas relevé cette veine qui court, bien manifeste pourtant, à travers l'iconographie ignatienne.

Notre époque s'y montrerait particulièrement sensible, elle qui témoigne un tel intérêt pour « le cas prêtre », jusque dans le roman et le cinéma, comme si le monde en déroute pressentait obscurément que là se noue le problème vital et que là aussi se trouve la solution à toute crise humaine qui est finalement crise d'âme et du divin. N'est-ce pas encore à notre époque que, dans le camp adverse, on s'inquiète particulièrement des progrès de la sainteté sacerdotale dans l'Eglise?

En fait, l'histoire se répète. Aux temps d'Ignace et de ses premiers compagnons, la soi-disant Réforme, en réaction contre la décadence du sacerdoce et de la vie chrétienne en général, n'avait su produire que des prêcheurs et des ministres; Dieu, qui n'abandonne jamais son Eglise, leur opposa précisément un ordre de « Prêtres réformés », dits aussi « clercs-réguliers [1] », un peu dans la ligne de ceux fondés peu auparavant par saint Gaétan de Thienne (les Théatins, 1524) et par saint Antoine-Marie Zaccaria (les Barnabites, 1533). Ce nouvel ordre allait avoir un rôle important dans la Contre-Réforme catholique ainsi que dans la formation d'un clergé selon le cœur de l'Eglise. Ce clergé, aujourd'hui dans toute la beauté impressionnante de son ef-

1. L'appellation de « clercs réguliers » était jadis attribuée, même encore au Concile de Trente (sess. VII, c. 14 et XXV, c. 13), à tous les religieux clercs par opposition aux clercs séculiers. A partir des débuts du seizième siècle, le titre a reçu un sens particulier, réservé à ces ordres religieux d'un type nouveau, qui apparurent alors dans l'Eglise. Distincts des moines, dont ils n'ont pas la claustration, des chanoines réguliers par l'absence du chœur, et des mendiants qui pratiquent la pauvreté en commun, les clercs réguliers vivent une vie mêlée au monde, vouée aux ministères apostoliques, mais selon une Règle qui comporte l'émission de la profession de vœux solennels. Les Papes ont appliqué le nom de « clercs réguliers » à ces ordres nouveaux fondés au XVI[e] siècle (Théatins, Barnabites, Somasques, Camilliens, Clercs réguliers mineurs de S. F. Caracciolo, Piaristes) mais non à la Compagnie de Jésus, qui cependant en a toutes les notes et qui est, de par son Institut, aussi ordre mendiant (Pie V, *Dum indefessae,* et Grégoire XIII, *Salvatoris Domini* et *Ascendente Domino*). Mais le terme lui-même n'apparaît que tard dans les documents pontificaux officiels (Benoît XIV, *Biennium,* 3 oct. 1745), alors que le langage courant l'avait reçu beaucoup plus vite. Il est à remarquer que toutes les Congrégations religieuses fondées subséquemment dans l'Eglise s'inspireront de ce type d'ordre religieux, sans cependant avoir de vœux solennels. Chose remarquable encore : avant l'audacieuse innovation d'Ignace, qui renonça effectivement au chœur, les Théatins et les Barnabites n'avaient pas osé aller jusque-là dans la rupture avec une tradition qu'on estimait intouchable.

florescence, est incontestablement un des plus beaux ornements de l'Eglise et son espoir le plus ferme dans la lutte contre le néopaganisme de l'actuelle Renaissance.

LE CHEMINEMENT D'UNE VOCATION SACERDOTALE

La liturgie de la messe de saint Ignace déclare avec une tranquille certitude que, « dans ces sacrosaints mystères, Dieu a établi la source de toute sainteté [2] ». Et donc aussi, de tout apostolat.

Inigo de Loyola mit plusieurs années avant de découvrir la plénitude de cette vérité et de s'y conformer par la décision de se faire prêtre.

Converti en 1521, à l'âge de presque 30 ans, il dut chercher à tâtons la volonté divine au sujet de sa nouvelle orientation de vie. D'abord à Montserrat et à Manrèse. Puis, dans son fameux pèlerinage en Terre sainte. Jusqu'à cette époque, l'ancien officier et courtisan, tout rempli de rêves héroïques, avait en réalité simplement prolongé dans un âge un peu plus adulte le jeu et les enfances chevaleresques du passé. Du moins, deux choses lui étaient-elles devenues claires : désormais il devrait tourner contre lui-même, c'est-à-dire contre le vieil homme en tout ce qu'il avait de désordonné, l'épée de son effort quotidien; ensuite, libéré et entièrement disponible à Dieu, il aurait à prouver son amour envers le souverain Maître en s'engageant, à son service et à son imitation, pour aider grandement au salut des âmes. Déjà il s'était exercé à la vie de pénitent, avec ces outrances propres aux nouveaux convertis. Les illuminations d'en haut avaient suivi de près, transformant rapidement cet illettré ès choses divines en un des plus grands mystiques trinitaires.

S'il s'était décidé, en février 1523, au pèlerinage en Terre Sainte, c'était surtout dans l'intention d'expier ses péchés et de relever du plus près qu'il le pourrait les traces de ce Jésus pauvre, souffrant et humilié, dont la passion le brûlait. Mais une fois en Palestine, il se sentit envahi d'un immense désir d'y rester pour convertir le monde musulman qui ignorait le Christ et son amour. Il abandonnait donc son premier projet, d'ailleurs assez imprécis, de mener une vie de reclus et de pénitent dans la chartreuse de Miraflorès près de Séville. Peut-être songeait-il au Poverello, dont il se rappelait, de ses lectures faites à Loyola, que, sans être prêtre, il avait été prêcher le Sultan [3]. Mais les Franciscains, préposés à la custodie des lieux saints, n'appré-

2. Secrète de la messe du 31 juillet.

3. Dans la spiritualité de la Compagnie, pas mal de nuances rappellent l'influence franciscaine, qui marqua si fortement les années de pèlerin de saint Ignace. En esprit d'attachement et de gratitude, les Jésuites ont décoré de fresques de la vie du Poverello une des chapelles latérales de leur église du Gesù à Rome.

cièrent en aucune façon le projet d'Ignace ; à les en croire, les Turcs eussent tôt fait de massacrer l'apôtre laïque improvisé et sans mandat. Menacé d'excommunication s'il ne se soumettait, le pèlerin se rembarquait à Joppé, le 3 octobre, en direction de Chypre et Barcelone. Dieu voulait donc qu'il fît connaître ailleurs, du moins pour le moment, le message qui lui gonflait le cœur.

Durant la périlleuse et interminable traversée qui dura trois mois et demi, Inigo eut le temps de réfléchir et de consulter ses voix. Quand il débarqua à Venise, à la mi-janvier 1524, le chevalier errant du Christ était fixé. Jamais il n'aiderait efficacement les âmes, si ce n'est en s'adjoignant des compagnons, épris comme lui de dépouillement absolu, d'amoureuse disponibilité envers Dieu et de zèle pour annoncer l'Evangile. Mais l'enthousiasme seul ne suffirait pas ; il fallait en plus, d'une part un mandat officiel de l'Eglise, et d'autre part une formation de lettré [4], permettant de traduire en langage communicable aux hommes de son temps cette science ineffable qu'il avait apprise de Dieu même.

Ainsi le sacerdoce se dessinait-il pour la première fois dans ses rêves d'avenir comme le moyen voulu par le Seigneur. La résolution suivit, conséquente et courageuse.

Mais à quel Introïbo elle l'engageait!

Treize années d'un labeur opiniâtre allaient changer la physionomie de la vie du truand de Dieu. Dès le carême 1524, le voici à Barcelone avec les gamins sur les bancs de l'école de grammaire de maître Ardevoll. Deux ans après, il suit les cours des arts, c'est-à-dire de philosophie et de sciences, à l'Université d'Alcala, « tout en ne manquant pas de faire du fruit dans les âmes » au moyen de ses fameux Exercices spirituels. Mais l'Espagne, à l'orthodoxie soupçonneuse, lui interdit tout apostolat, tant qu'il ne serait pas revêtu du sacerdoce. Après avoir goûté de la prison de l'Inquisition à Alcala et à Salamanque, Inigo gagna Paris, muni d'un certificat de saine doctrine et de bonnes mœurs que les Juges les plus sourcilleux n'avaient pu lui refuser. De 1528 à 1535, il prit à la Sorbonne ses grades de licencié et de maître ès arts et commença ses études théologiques. Il étudia beaucoup ; mais il continuait à mendier sa subsistance et à gagner des compagnons à son genre de vie. Les persécutions ne l'arrêtèrent point.

Quand ses premiers équipiers eurent pour la plupart passé par l'école des Exercices et prononcé avec lui à Montmartre, le 15 août

4. « Plus il (le Pèlerin) y avait songé, plus il avait incliné davantage à étudier » et à devenir prêtre « afin de pouvoir aider les âmes ». Gonzalès de Camara, *Autobiographie de saint Ignace,* publiée en français par Eug. Thibaut, *Le Récit du pèlerin* (n° 50), dans le *Museum Lessianum, Section ascétique et mystique,* n° 15, Bruxelles, 1924.

1534, les vœux de pauvreté, de chasteté et d'aller en Terre Sainte, ou, à son défaut, de s'en remettre au Souverain Pontife pour tout apostolat qui lui plairait; quand les études approchèrent de leur terme, et qu'Inigo malade fut obligé d'aller se refaire dans l'air natal d'Azpeitia, rendez-vous fut fixé pour tous à Venise au printemps de 1537. Leur pensée restait bien de s'embarquer, si tôt que possible, pour Jérusalem. Un peu rétabli, Inigo avait devancé les siens à Venise, et, fin décembre 1535, y avait repris ses études de théologie, tout en continuant son discret apostolat des Exercices. La troupe des compagnons le rallia le 8 janvier 1537; mais elle attendit en vain un bateau pour la Terre Sainte, la guerre étant sur le point d'éclater entre les Turcs et la Sérénissime République. Alors Inigo envoya, à la mi-carême, plusieurs des siens à Rome, afin de solliciter une approbation pontificale pour leurs projets d'apostolat en Palestine ainsi que la faculté de se faire ordonner prêtres « aux titres de pauvreté volontaire et de savoir suffisant ». Jusqu'à cette date, trois seulement d'entre eux, Pierre Favre, Paschase Broët et Claude le Jay avaient reçu le sacerdoce; c'était Favre qui avait célébré la messe de Montmartre, durant laquelle avaient été prononcés les premiers vœux.

Paul III accueillit avec bienveillance les jeunes maîtres, apprécia leur savoir et bénit leur projet de pèlerinage, tout en ne leur cachant pas qu'il le jugeait irréalisable. Il leur accordait aussi de se faire ordonner, quand ils le voudraient, par l'Evêque de leur choix, Salmeron devant cependant attendre d'avoir atteint l'âge canonique.

Ainsi arriva le jour de la prêtrise.

A Venise, les compagnons renouvelèrent leur vœu de pauvreté entre les mains du légat pontifical, Jérôme Verallo, et reçurent successivement les ordres mineurs le samedi 10 juin, le sous-diaconat le jeudi 15, le diaconat le samedi 17 et la prêtrise le samedi 24 juin, en la fête de S. Jean-Baptiste. Ce fut l'évêque d'Arbes, Vincent Negusanti, qui les ordonna prêtres... *tanta cum animi sui consolatione, ut talem se nunquam sensisse in conferendis ordinibus testaretur* [5].

Pour Ignace avait donc pris fin le long Introïbo de seize ans depuis sa conversion à Loyola. Pouvait-il soupçonner qu'il ne lui en restait plus que 19 avant l'entrée au ciel? Au moins était-il décidé à servir Dieu et les âmes de toute son ardeur, de tout ce feu dévorant qui le consumait.

Aucun témoignage ne nous relate les dispositions de son cœur au jour de la prêtrise. Mais il est aisé de deviner ce que durent lui dire les cérémonies et ces paroles aux résonances éternelles : « Accedant qui ordinandi sunt!... Postulat sancta Mater Ecclesia... Scis hos esse

5. *Mon. Hist. S. J.*, vol. 73, *Fontes narrativi*, II, p. 579.

dignos?... et l'imposition des mains ainsi que celle des vêtements sacrés. Accipe, Accipe! Confusion reconnaissante, jubilation, volonté de service illimité « in obsequium plebis Dei ».

Cependant, pour mieux se préparer à leur première messe, les nouveaux prêtres résolurent de faire une retraite de quarante jours « comme celle du Christ au désert » et de s'exercer ensuite dans les plus humbles services des pauvres et la catéchèse du petit peuple ignorant. A cette fin, ils se dispersèrent par groupes de trois dans les villages de la banlieue de Venise. Le temps écoulé, ils se retrouvèrent près de Vicence, pour célébrer leurs prémices, combien ardentes, dans l'église du pauvre couvent de San Pietro in Vivarolo. C'était dans les derniers jours de septembre 1537.

Ignace seul avait résolu d'attendre une année entière avant de dire la sainte messe, son rêve tenace étant toujours de gagner la Terre Sainte. C'est à Bethléem, en l'église de la Nativité, qu'il espérait offrir pour la première fois le saint sacrifice.

Mais le 13 septembre 1537, le Doge Gritti rompait avec Soliman et s'alliait ouvertement à l'Empire et à la Papauté. La croisade projetée contre les Turcs réduisait à néant le projet de pèlerinage ou du moins le différait sine die. Il ne restait aux compagnons qu'à demander au Vicaire de Jésus-Christ de leur assigner une mission au nom du Christ. Après une dernière délibération, Ignace, Laynez et Favre se rendirent à Rome. « Qu'est-ce que vous allez faire à Jérusalem? », leur dit Paul III, « l'Italie est une bonne et vraie Jérusalem, si vous voulez faire du fruit dans l'Eglise de Dieu ». Dieu avait parlé. Et de fait, les églises désolées d'Italie, où souvent il n'y avait pas de tabernacle parce que personne ne s'approchait plus des sacrements, offraient un champ d'apostolat presque pareil à celui chez les infidèles.

Cependant, une telle orientation posait un problème capital pour le groupe d'amis. Allaient-ils se disperser pour de bon? Ou bien l'obéissance à un supérieur commun maintiendrait-elle, en plus de leur affection, par un lien indestructible, la cohérence, la stabilité, l'efficacité de leur apostolat? Jusqu'alors ils n'avaient jamais songé à fonder un nouvel Ordre. Ignace, qui, depuis son ordination, se sentait de nouveau envahi de grâces mystiques, semblables à celles de Manrèse, et qui, sur la route de Rome, avait eu, en novembre 1537, au carrefour de la Storta, une grande vision pleine de promesses : « Je vous serai propice à Rome! », ne savait pour autant rien de précis sur sa troupe. Mais, à partir de ses lumières intérieures et des longues délibérations fraternelles de 1538 et de 1539, il vit se former peu à peu l'ébauche de la Compagnie de Jésus, réponse vivante aux exigences des temps nouveaux : équipe volante d'ouvriers apostoliques, soumise à un supérieur et liée au Pape par un vœu spécial d'obéissance; sans vêtement distinctif, sans cloître, sans office en commun, sans mortifications tarifées, mais, libre d'allures et disponible pour toutes les tâches,... telle

serait cette Compagnie, formée par les Exercices spirituels et groupée sous l'étendard du Roi crucifié.

Avec l'approbation solennelle de la Formule de l'Institut par Paul III, le 27 novembre 1540, avec l'élection d'Ignace comme supérieur général et les premières professions solennelles à Saint-Paul-hors-les-Murs, le 22 avril 1541, tous les traits essentiels du nouvel Ordre sont fixés. Et, du coup, sera fixé aussi le rôle nouveau du pèlerin de jadis, désormais immobilisé dans la petite Maison Généralice [6], en sa tâche austère de fondateur et d'organisateur de cette équipe que le Seigneur avait fait naître de lui. A la Storta, en voyant le Christ lui apparaître, chargé de sa croix, il avait cru comprendre qu'à Rome, à son tour, il la devrait porter. A présent, cet homme au cœur impétueux, « plus vaste que le monde [7] », y était crucifié; il ne la quitterait plus jusqu'à sa mort.

UNE SPIRITUALITE SACERDOTALE

Les années de 1538 à 1556 marquent le sommet de la vie intérieure de saint Ignace comme aussi de son rayonnement apostolique. Mais si l'on veut regarder de plus près, c'est du haut de l'autel où il est arrivé enfin, c'est de par sa mystique eucharistique et sacerdotale, que sa vie prend son véritable éclat.

N'est-ce pas en effet dans la sainte messe, acte essentiel du sacerdoce, que se trouve la source de toute sainteté et de tout apostolat? *Sacerdotem oportet offerre...*

Après seize années de tâtonnements et de préparation studieuse, Ignace, enfin prêtre, n'estima pas de trop dix-huit nouveaux mois d'ascèse en vigile à sa première messe. Il savait si bien que ce n'est pas le nombre de messes célébrées qui importe. Eût-il, sinon, imposé aux siens une si longue préparation? Une seule messe bien dite suffirait à faire de nous des saints. Et nulle part le prêtre n'est plus apôtre qu'à l'autel.

---

6. Les compagnons se fixèrent à Rome d'abord près de la Trinité des Monts, dans la maison de campagne de Quirino Garzonio, sur les pentes du Pincio; puis, en juin 1538, dans une petite maison près du Ponte Sisto, qu'ils quitteront vers la fin novembre pour s'installer dans la maison abandonnée, parce que soi-disant hantée, du Patricien Frangipani, située près de la Torre del Melangolo, dans le quartier alors le plus distingué de la ville, à l'endroit où se dresse actuellement le palazzo Mario Delfini. Deux ans se passèrent dans cette demeure; Ignace y connut la fondation officielle de sa Compagnie. Au début de février 1541, il émigra dans la modeste demeure, attenant à l'église Santa Maria della Strada, dont le prêtre bénéficier, Pierre Codacio, avait offert à Ignace sa personne avec le sanctuaire et la maison. Ce fut donc la première maison généralice de la Compagnie. Enfin, en sept. 1544, Ignace se fixa dans la maison professe (dont la construction avait commencé fin 1543) près de Saint-André delle Botteghe oscure; c'est de cette maison que subsistent encore les « camerette » où le saint vécut jusqu'à sa mort.

7. *Animam gerens mundo maiorem*, Bulle de canonisation, par Grégoire XV, 12 mars 1622.

Ignace, lui, ne s'habituerait jamais à dire la sainte messe et la mettrait tout entière dans sa vie.

Ce fut, durant la nuit de Noël 1538, à l'autel de la crèche de l'église Sainte-Marie Majeure, qu'il offrit pour la première fois le saint sacrifice. Sa dévotion, son allégresse furent sans nom. *Celebravit magno cum sensu et illustratione divina* [8]. — Sous la conduite sinueuse mais continue de la Providence, la Jérusalem de ses rêves s'était peu à peu concrétisée en un service de l'Eglise dans la Rome du Vicaire de Jésus-Christ. Mais Bethléem aussi serait désormais à sa portée dans la messe de tous les matins.

Le grand dévôt de l'Eucharistie [9].

Les témoignages abondent sur la dévotion de saint Ignace envers la sainte messe. C'était pour lui le grand moment de la journée; et elle formait le centre très apparent des grâces notées pour toutes les heures qui la suivaient. Quand la veille il préparait l'autel et méditait les textes liturgiques du missel, ou bien au grand matin, dès la sacristie, quand il se revêtait des ornements sacrés, des faveurs divines extraordinaires survenaient. Il mettait normalement une heure à dire la messe, dans son oratoire privé. C'était alors, à tout moment, des larmes, des sanglots [10], des lumières infuses, des consolations, des visions, des extases. Au Memento des vivants, le P. Nicolas Lanoy vit un jour une flamme au-dessus de sa tête. De toutes ces faveurs, Ignace sortait souvent anéanti. Plus d'une fois on dut l'emporter de l'autel, épuisé par le feu intérieur. A la Noël 1550, il tomba malade à mourir du seul fait d'avoir dit sans interruption la messe de minuit et celle de l'aurore. Il aimait à dire les messes votives de la Sainte Trinité, du Saint-Esprit, du Saint Nom de Jésus, de la Sainte Vierge. La messe terminée, c'était couramment deux heures d'action de grâces qu'il lui fallait; et défense de le déranger pendant ces moments privilégiés.

Avec une reconnaissance émue il devait se souvenir alors des jours

8. *Fontes narr.*, II, p. 444. — Voir aussi von Matt et H. Rahner, *Ignatius*, Wurtzbourg, 1955, p. 247; édit. franç. : *Ignace de Loyola*, Bruges, 1956.

(9) On consultera utilement sur ce chapitre A. S. Goicoechea, *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola*, Madrid, 1950; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 27 ss, 94 ss, 367 ss, 554 ss; P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, c. 21 et 24; A. Huonder, *Ignatius*, Cologne, 1932, p. 308 ss; Leturia, *La prima misa de San Ignacio de L. y sus relaciones con la fundacion de la Compania naciente*, dans *Manresa* (12) 1940, 63 ss; F. Turnier, *Su la prima misa de san Ign.*, dans *Civ. Cat.*, (68) 1917, 260 ss; F. Zapico, *La carta de San Ign. su prima misa*, dans *AHSI*, (1) 1932, 100 ss; G. A. Suquec, *Santa misa en la espiritualidad de S. J. de L., la misa del nombre de Jesu*, dans *Scriptorium victoriense*, (1) 1954, 72 ss.

10. Le fait de larmes mystiques si abondantes et de leur importance dans la vie et dans l'appréciation de saint Ignace est, au dire du P. J. de Guibert, un exemple sans équivalent dans la littérature spirituelle catholique; voir *o.c.*, p. 45 ss.

de Manrèse : comment, dès ce moment, il avait pris l'habitude d'assister à plusieurs messes et aussi à l'office des heures canoniales, à communier au moins tous les huit jours, à suivre les processions avec une dévotion toujours nouvelle; comment il avait été comblé d'illuminations eucharistiques, le Christ lui apparaissant plusieurs fois dans l'hostie [11]; comment à Rome, un jour, durant la consécration, il avait saisi en une lumière intraduisible que la chair de Marie est en celle de son Fils [12]; comment, durant la sainte messe, les trois Personnes divines s'étaient révélées à lui, lui infusant des saisies extraordinaires et l'introduisant dans l'abîme de leur mystère, bien au delà de ce qu'aucune étude théologique n'eût pu faire; ou bien, cela avait été, au « Te igitur » de la messe, l'essence divine, sous forme d'une sphère éblouissante comme le soleil. Et toujours, dans une inondation de feu, de joie, de larmes d'amour.

L'unique fragment qui nous reste du Journal spirituel de saint Ignace [13], et qui porte sur environ onze mois de l'année 1544 et le début de 1545, suffit à faire soupçonner à quel point ce prêtre vivait d'une mystique à la fois trinitaire et eucharistique. C'est bien la messe de tous les matins qui forme le centre très marqué des grâces, notées pour le reste de la journée. La plupart des faveurs qu'Ignace crut devoir retenir par écrit, celles mêmes qui survenaient au cours de la journée, restent manifestement comme en prolongement ou en complément de celles de la messe. Même quand, dans la dernière partie du Journal spirituel, les notations se réduisent à peu de chose, des signes quasi algébriques en tête de chaque jour marquent le rapport avec la messe : « avant, pendant, après ». Les lumières trinitaires elles aussi sont pour la plupart appropriées aux prières de saint sacrifice. Tout cela est bien théologiquement exact, centré sur le sacrifice du Christ et dominé par la Très Sainte Trinité, auprès de laquelle le saint sacrifice nous donne accès. Que la Vierge Médiatrice ne puisse manquer dans cette prière, comment s'en étonner? La « prière des médiateurs », par laquelle, surtout en ses dernières années, Ignace se contentait de prier, se faisant présenter par Marie au Fils, et par Lui au Père, sera celle, qu'à travers les colloques majeurs des Exercices spirituels il nous enseignera comme un mode de prière idéal [14]; mais c'est à la sainte messe et par elle qu'il l'apprit le plus efficacement lui-même.

La messe mise dans la vie.

Si d'une part, sous le poids excessif des consolations divines, la

11. *Récit du Pèlerin, 29, Lainii epist.,* 16 juin 1547.
12. X. de Franciosi, *L'esprit de S. Ignace,* c. 23, 1; Pinard de la Boullaye, *S. Ignace, directeur d'âmes,* Paris, 1946, p. 96.
13. J. de Guibert, *Mystique ignatienne,* dans R.A.M., (19) 1938, p. 3 ss et 113 ss — reproduit en brochure, Toulouse, 1950.
14. *Exercices spirituels,* n°s 63, 147, 156, 159, 164.

santé d'Ignace se ruinait, au point que, dans les dernières années de sa vie, il dut, sur ordre des médecins, s'abstenir bien des fois de célébrer la messe, il y trouvait d'autre part une aide inappréciable pour son travail quotidien et pour l'aide à apporter aux âmes. Nous savons p. ex. que pour obtenir lumière et décision dans une très difficile élection à faire pendant qu'il rédigeait ses Constitutions [15], Ignace célébrait à cette intention, apportant parfois sur l'autel les feuillets de son travail. C'est d'ailleurs une caractéristique indiscutable de la mystique ignatienne, que Mgr Saudreau appellerait « du type des âmes angéliques », que d'être restée toujours orientée vers l'humble et amoureuse recherche de la volonté divine et vers le service magnanime de ce que Dieu préfère. On ne trouve pas chez Ignace la note d'union nuptiale de l'âme avec son Dieu ou le caractère d'union et de repos transformant comme chez d'autres mystiques.

Aussi, pour mieux et plus longtemps servir le Dieu des consolations, Ignace sut-il renoncer aux consolations de Dieu, oui même à célébrer tous les jours la sainte messe. Quand, avec l'affaiblissement de ses forces, spécialement durant les années de 1550 à 1555, il ne supportait plus sans dommage grave les contre-coups organiques des grâces eucharistiques, il en vint à ne plus célébrer que les dimanches et jours de fête. Mais alors même qu'il était sérieusement malade, jamais il ne voulut renoncer à assister à la messe [16]. Dans sa chambre de travail, devenue oratoire privé, il avait fait percer une petite fenêtre donnant sur l'église contiguë, en face du tabernacle; de là, sans qu'on pût le voir, il avait sans cesse les yeux fixés sur le trésor de son âme. « Ce n'était pas un mur, dit le P. Bartoli [17], mais plutôt un léger voile qui le séparait de son Dieu, et ce voile il semblait le soulever à volonté. »

Ignace croyait du reste tellement au prix et à l'efficacité du saint sacrifice, qu'il était à ses yeux le grand, le premier moyen pour obtenir de Dieu le succès de ses entreprises [18]. Quand en 1539 le cardinal Guidiccione se raidit dans une opposition apparemment irréductible contre la fondation du nouvel Ordre et menaça de retarder sans fin le bref d'approbation sollicité de Paul III, Ignace promit à Dieu de faire célébrer, en cas de succès, trois mille messes; et cependant ses compagnons n'étaient encore qu'une poignée. Durant des mois, dans la messe du matin, ses amis et lui n'eurent qu'une prière : fléchir la résistance du cardinal. Du fond des Indes, Xavier lui-même rendra compte, dans plusieurs lettres, du nombre de messes qu'il avait fidèle-

15. J. de Guibert, *l.c.*; Dudon, *o.c.*, p. 500 ss.
16. Cfr *Fontes narr.*, II, 558 : de même que de faire son examen de conscience deux fois par jour et de recevoir chaque semaine les sacrements de pénitence et d'Eucharistie.
17. Bartoli-Michel, *Vie de S. Ignace*, Desclée, 1893, I, p. 194.
18. *Constitutions*, C. P. X, 1.

ment célébrées en action de grâces pour l'approbation de la Compagnie [19]. — De même encore, sous l'inspiration de Canisius, Ignace prescrivit le 25 juillet 1553, que dans l'Ordre entier se célébreraient désormais régulièrement des messes pour la conversion des pays hérétiques du Nord et pour le retour de la Germanie et de l'Angleterre à la foi catholique. — Déjà à dates fixes et selon des normes établies par les Constitutions [20], des messes se disaient par les Jésuites pour le bien de la Compagnie, pour ses ministères, pour ses bienfaiteurs vivants et défunts, pour la conquête des terres infidèles et d'autres grandes intentions chères à l'Eglise.

On le savait parmi les premiers compagnons d'Ignace : par la messe de leur Père ils pouvaient obtenir les faveurs les plus inespérées, et l'on ne se faisait pas faute de se recommander à son memento. Ainsi, chargé de fonder le collège de Padoue et d'acquérir dans ce but le prieuré de Sainte-Madeleine, qui dépendait du sénat de Venise, Laynez s'était heurté à l'opposition obstinée d'un riche patricien du nom de Lippomanus. N'en pouvant venir à bout, il supplia Ignace de célébrer la sainte messe pour l'arrangement de cette affaire épineuse. « J'ai célébré, lui fut-il répondu de Rome, comme vous l'avez demandé, le 8 septembre en la fête de Notre-Dame. Bon courage ! Tenez l'affaire pour arrangée. Vous verrez très bientôt. » Or le jour de l'octave de cette fête, ce fut le succès au delà de toute attente : sur les 260 sénateurs vénitiens, 244 votèrent en faveur des Jésuites, qui cependant n'étaient que de pauvres espagnols, alors que Lippomanus était une personnalité influente dans sa cité [21].

Pour Ignace, la messe devait tellement être le levain de notre vie, qu'il y voulut voir uni l'acte de donation totale du religieux, les premiers vœux, tout comme la profession solennelle. La formule des premiers vœux demande explicitement que ce soit le sang du Christ qui veuille sceller la fidélité de l'offrande, et cette « *professio super hostiam* [22] » donne au jeune scolastique comme un avant-goût de

19. *Mon. Xav.*, I, 230, 245, 295. « Le 18 mars 1541, François-Xavier, en route pour les Indes, annonce qu'il avait déjà dit 250 messes, et avec une telle consolation qu'il désirait offrir les autres toute sa vie pour le Révérendissime Monseigneur ». Voir J. Brodrick, *Origines et expansion des Jésuites*, Paris, 1950, I, p. 76.

20. C. P. VII, c. 4, 4.

21. *Fontes narr.*, II, p. 353 s.

22. Zeiger, I, *Professio super hostiam*, dans *AHSI*, (9) 1940, 172. Ce fut une innovation de saint Ignace, que de substituer à l'ancienne forme de la « professio super altare » et à celle de la « professio in manus » la forme nouvelle et désormais très répandue de la « professio super hostiam ». Celle-ci est une union des deux premières. Jadis les vœux étaient prononcés ou bien à l'église devant le Supérieur et la communauté, de préférence à l'offertoire et puis l'on déposait la formule des vœux sur l'autel et on l'y signait (professio super altare) ; ou bien, dans l'esprit du symbolisme moyenâgeux de l'investiture, on prononçait les vœux, les mains dans les mains du supérieur qui présidait la réunion de la communauté dans la salle du Chapitre, et l'on recevait en retour le signe de l'acceptation sous forme d'accolade (professio in manus). La « professio super hos-

l'offrande qu'il fera un jour du Christ lui-même, et le soutiendra aussi dans sa longue préparation à la prêtrise.

Dans le halo de la liturgie.

En vrai prêtre, saint Ignace, qui vivait sa messe et la plaçait résolument dans sa vie et dans celle de la Compagnie, n'oubliait pas à quel point l'Eglise a élargi par l'office divin l'influence du mystère eucharistique en des cercles concentriques qui envahissent les heures de la journée et le calendrier tout entier.

Il mit, dès son ordination, à la récitation du bréviaire le même soin et la même dévotion qu'à la célébration de la messe. Lui qui, à Manrèse, pleurait de douces larmes durant les vêpres chez les Dominicains de la Seo, lui qui, dans ses Exercices spirituels, loue non seulement l'assistance fréquente à la messe, mais encore les chants sacrés et la longue psalmodie des heures canoniales aux heures fixées par l'Eglise dans l'office choral [23], lui qui prévoit explicitement que son retraitant, en se retirant complètement du monde pour vaquer aux grands Exercices, puisse néanmoins assister tous les jours à la messe et aux vêpres [24], lui qui connaissait la coutume séculaire des ordres monastiques et avait tellement le sens de l'Eglise, ne dut pas, sans un vrai déchirement de cœur et comme malgré lui, se résigner à sacrifier pour les siens l'office en commun à l'indispensable disponibilité apostolique. Ce qu'avant lui saint Dominique avait rêvé de faire [25], ce que Gaétan de Thienne et Caraffa ne firent pas tout en fondant le premier ordre de clercs réguliers, il eut l'audace de le postuler comme une conséquence de sa réponse à l'appel de Dieu, tel qu'il se faisait

---

tiam » se fait pendant la messe à l'instant qui précède la communion des fidèles : elle comporte la lecture de la formule des vœux par le « vovens » agenouillé devant le supérieur célébrant, qui tient la sainte hostie entre les doigts, et qui reçoit de la part du « vovens » le document de sa profession avant de lui donner en retour le corps du Christ. Le « vovens » et le « recipiens vota » tiennent donc en même temps le document des vœux à un certain moment, et la réception de la sainte communion y met pour ainsi dire le sceau divin ; c'est comme l'écho de l'ancien serment que faisaient les chevaliers, en touchant non seulement des reliques, mais la patène, le ciboire, voire parfois l'hostie consacrée elle-même.

Il est à remarquer que saint Ignace innova encore, en voulant qu'au sortir des deux ans de noviciat ses jeunes religieux prononcent des vœux perpétuels, mais simples, la profession solennelle étant réservée pour l'achèvement de la longue formation du Jésuite. Mais, tant le jeune religieux dans ses premiers vœux, en une cérémonie légèrement différente (le célébrant en ce cas ne présente pas la sainte hostie pendant la récitation de la formule des vœux, mais s'écarte un peu pour que les vœux se prononcent devant le Christ présent sur l'autel, et il ne reçoit pas non plus en mains le document des vœux qui est reçu par le servant et déposé sur l'autel, mais signé d'avance par le « vovens »), que le prêtre profès dans la « professio super hostiam » prennent leur engagement au cœur du sacrifice eucharistique, « in quo omnis sanctitatis formam constituit Deus ».

23. *Exercices spir.*, n°s 355, 358, 360.

24. *Ibid.*, n° 20.

25. Cfr H. C. Scheeben, *Der Hl. Dominikus*, Fribourg (Suisse), 1927, p. 148 ; voir aussi *op. cit.*, pp. 190 et 196.

entendre dans les besoins d'alors. Mais, si les Jésuites devaient être dispensés du chœur, Ignace voulut qu'ils s'appliquassent d'autant mieux à la récitation privée du bréviaire selon le rite romain [26]. Nadal, l'intime de saint Ignace, nous rapporte [27] que le saint, à cause des consolations spirituelles qu'il éprouvait, des sentiments véhéments et des larmes qui lui venaient pendant la récitation de l'office divin, devait tellement multiplier les pauses entre les versets et les psaumes, qu'il y passait la majeure partie de la journée et que sa santé en souffrit considérablement. Sur ordre du médecin, il se vit interdire la récitation du bréviaire, de peur qu'il ne perdît la vue par suite de l'abondance des larmes. Et déjà en janvier 1539, moins de dix-huit mois après son ordination, il dut solliciter du Pape de remplacer par des prières vocales plus faciles ce bréviaire qu'il goûtait cependant avec une telle intensité. Dieu ne l'appelait-il pas à une tâche bien précise d'apôtre [28] ?

Il n'en serait que d'autant plus ardent à faire aimer l'Eucharistie et tout son rayonnement.

Le mystique eucharistique, le scrupuleux observateur des lois liturgiques, qui disait « qu'il faudrait être comme un ange pour remplir l'office de la célébration de la sainte messe [29] », veillait avec un soin jaloux non seulement au respect extérieur mais, avec une ascèse presque impitoyable, à la pureté profonde du cœur. C'est un trait caractéristique de sa vie intérieure, sur lequel il n'y a pas lieu de s'étendre ici, que cette coexistence chez lui, jusqu'à la fin de sa vie, des dons infus les plus sublimes et d'une garde du cœur de tous les moments, exercée par de vigilants et fréquents examens de conscience et des confessions multipliées. A relire l'encyclique de Pie XII sur la liturgie, comme à songer aux belles traditions sacerdotales des saints, on retrouve ici avec joie la plus pure et la plus sûre des spiritualités, nuancée et complète [30]. Pas étonnant qu'une âme pareille, grâce à cette

26. *Formula Instituti*, n° 8.

27. Nadal, *Scripta de S. Ign.*, I, 475 et 552.

28. Cfr C.P. VI, c. 3, 4 : « Per Nostros autem ea tractari convenit, quae nostrae vocationis ad Dei gloriam magis sunt propria ».

29. Lettre du 10 mars 1544.

30. On a dit parfois, qu'un vrai Jésuite garde toujours au fond de lui-même une secrète nostalgie de l'office choral et des consolantes beautés de la liturgie. Ce n'est d'ailleurs pas pour avoir puissamment promu l'oraison dite mentale, qu'il faudrait le taxer d'incompréhension pour la prière officielle de l'Eglise. L'idéal bénédictin, exprimé dans la « schola divini servitii » comme s'intitule la Règle monastique de saint Benoît, ne demande-t-il pas au moine que, non seulement l'« opus Dei » par excellence, mais toute sa vie soit dominée par la pensée de servir le Maître divin. Si le Jésuite accomplit ce service davantage au dehors, dans l'apostolat, en vue duquel tout est organisé dans la Compagnie, il lui faut manifestement une prière très personnelle comme âme de son agir. Cependant, pour n'avoir pas les solennités de la liturgie chorale, il ne cessera pas de chercher dans la célébration de la messe et la récitation privée du bréviaire, ainsi que dans le cadre de l'année liturgique, un aliment et un soutien de sa vie intérieure.

Chez les Jésuites règne si peu la tendance à opposer prière privée mentale et

pureté de conscience et ce complet domaine sur ses passions, trouvât l'union à Dieu facile et naturelle, et quasi naturelle aussi la docilité instinctive aux inspirations du Saint-Esprit.

Ce fut le secret de son irrésistible force apostolique.

L'APOTRE DE L'EUCHARISTIE

Le pèlerin d'autrefois avait donc abouti au sacerdoce et vivait, tout concentré sur les indications qui lui venaient de la sainte messe,

---

liturgie, qu'ils furent même les premiers à faire entrer la pratique de l'oraison quotidienne dans le cadre et les formules de la liturgie.

Saint François de Borgia, le premier, compose (1572-1580) pour les jeunes Jésuites un recueil de méditations quotidiennes, ayant pour sujet les péricopes de l'Evangile de la messe du jour, soit dans le propre du temps, soit dans le propre et le commun des saints; il va même jusqu'à proposer comme prélude (grâce à obtenir) la faveur que demande l'Eglise dans la collecte du jour; bien des fois aussi il s'inspire des leçons liturgiques de Matines. Tout cela, comme il l'écrit, « parce que cette vraie et discrète mère, l'Eglise, a su mieux choisir la nourriture qui convient davantage pour ses fils ». Or Borgia, formé par Ignace, et son second successeur au Généralat, connaissait à fond notre spiritualité. — Même tendance chez saint Pierre Canisius, dont les *Notae in evangelicas lectiones* (1591), le *Manuale catholicorum* (1587) et les *Instructiones et excitamenta* (1559) contiennent non seulement une vraie année liturgique pour les fidèles, mais offrent des méditations à base des textes liturgiques du jour. — Plus formelles encore en ce sens sont les *Annotationes et meditationes in Evangelia quae in missae sacrificio leguntur* du P. Nadal, illustrées de belles gravures et éditées chez Plantin à Anvers en 1594. Ainsi l'on trouve, dès la première génération, chez les Jésuites, le souci de nourrir la piété religieuse et chrétienne aux sources de la liturgie dans les cadres marqués par l'Eglise.

La veine ne s'épuisera pas de si tôt. Il n'est que de relire la lettre du Général Cl. Aquaviva, du 24 novembre 1612, sur la place de la prière liturgique dans la vie spirituelle du Jésuite; de songer au splendide commentaire des Psaumes de Bellarmin (tant loué par Pie XI), qui a pour but avoué de favoriser la pieuse récitation du bréviaire et de mettre en connexion la vie personnelle avec la vie liturgique; qu'on se souvienne encore de l'influence considérable des PP. Suffren et J. Croiset, dont *L'Année chrétienne,* vraie encyclopédie de la vie chrétienne dans le cadre de la vie liturgique (12 vol., Lyon, 1712-1720), fut, avant *L'année liturgique* de Dom Guéranger, le manuel classique et populaire de liturgie pour les pays de langue française. Intéressant et riche aussi est le livre de méditations du P. B. de Villars (Lyon, 1656), détaillant en sujets de prière pour toute la semaine l'Evangile du dimanche respectif. Et, que de contributions aux études liturgiques sont venues de cette académie de liturgie, fondée à Rome par le P. Emmanuel de Azevedo († 1796) et qui y existe encore.

Comme le fait bien remarquer le P. J. de Guibert (*La spir. de la Compagnie,* p. 557), outre que les préoccupations relatives aux questions liturgiques ne doivent pas être prédominantes dans un ordre qui n'a ni office choral ni messes conventuelles solennelles, il n'est pas certain que si les Jésuites avaient pris aux XVII[e] et XVIII[e] siècles l'initiative d'un renouveau liturgique dans le sens des mouvements liturgiques récents, l'écho eût été celui que nous venons de connaître, car tout n'est pas réalisable à toute époque. De plus, par leurs collèges, leurs séminaires, leurs congrégations mariales et leur apostolat eucharistique, il est certain que les Jésuites ont promu grandement l'assistance à la messe et sa célébration édifiante et fervente. Cette action historiquement considérable et qui se situe autour de l'acte essentiel de la liturgie, en plein cœur de l'Eglise, on n'exagérera pas, en la faisant remonter à la dévotion liturgique de son Fondateur lui-même.

tout préoccupé aussi de s'ouvrir toujours davantage, par plus de pureté et de docilité, à l'emprise de Dieu.

Il n'y a rien que de normal à voir un mystique eucharistique se révéler grand apôtre de l'eucharistie, oui vrai restaurateur de la communion et de la confession fréquentes.

La pratique et la direction spirituelle d'Ignace concernant la réception des sacrements allèrent toujours de pair.

A Manrèse déjà, non seulement il communiait chaque semaine, selon la permission de Dom Chanones, son confesseur bénédictin du Montserrat, et d'accord aussi avec le Dominicain qui le dirigea ensuite, mais il répandait autour de lui, chez les hommes et les femmes, cette pieuse habitude. Or pareille fréquence sacramentelle était chose tout à fait extraordinaire pour le temps. Les Juges-inquisiteurs d'Alcala et de Salamanque, intrigués par cette ferveur eucharistique, jugèrent opportun de soumettre Ignace à un examen détaillé sur la doctrine eucharistique. A Alcala, telle de ses dirigées, Térèse de Cardenas, n'avait-elle pas reçu le surnom de « loca del sacramento », la folle du Saint Sacrement? A Paris aussi, l'on se montrait du doigt les étudiants et jeunes maîtres gagnés par Ignace à la fréquentation des sacrements; et telle fut à un certain moment la tempête déchaînée contre eux, qu'ils jugèrent prudent de communier alternativement dans des églises différentes, afin de moins attirer l'attention et d'apaiser ainsi les critiques.

Le texte des Exercices spirituels, tel qu'Ignace le donnait à cette époque, expose avec netteté, en trois passages fameux (les nos 18, 44 et 354), sa conviction sur la haute utilité de la communion fréquente, faite dans les dispositions requises. Ce qui est remarquable, c'est, comme il le dit dans la 18e Annotation, le conseil de la confession et communion hebdomadaires, donné audacieusement même « aux hommes sans instruction et de valeur plutôt modeste, dont on n'espère pas tirer grand fruit » et « à qui donc il vaut mieux ne pas donner les Exercices dans leur intégralité ». C'est que, pour Ignace, il est clair, en bonne théologie, que la communion fréquente empêche de tomber dans la faute grave et fait qu'on se relève sans tarder des fautes vénielles. Et bien entendu, elle accroît considérablement la grâce.

Durant les trois mois qu'il passa à Azpeitia en 1535, il amena ses compatriotes à la pratique sacramentelle fréquente; au château de Loyola son frère Beltran édifierait même désormais tous les alentours par le fait qu'il s'approchait des sacrements tous les dimanches et jours de fête. Soucieux d'assurer d'aussi bons résultats, Ignace écrivit de Rome aux Azpeitiens une lettre splendide [31], les exhortant à s'agréger à la confrérie du Saint Sacrement qui venait d'être érigée dans l'église dominicaine Santa Maria sopra Minerva; en même

31. En date de 1540, cfr *Epist.*, I, 161 ss. — Huonder, *o.c.*, p. 311.

la communion fréquente, qu'il
temps il leur exposait sa théorie sur souhaitait hebdomadaire.
voulait pour eux au moins mensuelle et ondance avec Térèse Reja-
Il allait plus loin encore dans sa corresp rcelone, à qui il conseil-
della, moniale du couvent Sainte-Claire à Ba
lait hardiment la communion quotidienne [32]. compagnons, en fai-
C'est sûrement inspirés par lui, que ses premiers communièrent tous
sant route de Paris à Venise durant l'hiver de 1536, êtres. Ne le fit-il
les jours de la main de ceux d'entre eux qui étaient pr nière messe, il
pas lui-même, quand déjà prêtre, mais avant sa pret a à Rome le
accompagna Favre et Laynez à Rome en 1537? Tel ser e Baronius
zèle d'Ignace et des siens pour la communion fréquente, qu
appellera l'église des premiers Pères l'église de l'Anastasie [33].

Hardiesse de cet apostolat.

Pour apprécier à sa juste mesure l'audace de pareilles att itudes
apostoliques, il faut se remettre devant les yeux la tiédeur de l'E glise
à cette époque.

Si le précepte pascal était encore observé par bon nombre de ch ré-
tiens, la confession et la communion de toutes les semaines étaie nt
chose inouïe dans la plupart des cités italiennes et même dans la trè s
catholique Espagne. L'archevêque de Tolède n'avait-il pas interdit
sous peine de péché de communier tous les jours? Et quand quel-
qu'un s'approchait de la sainte Table chaque semaine, il devenait
le sujet d'entretiens de la ville, on en écrivait à des amis éloignés
comme d'une nouveauté incroyable. *Ignatius introduxit consuetudinem frequenter confitendi et communicandi, quod antea erat inauditum* [34].
C'était l'époque, où dans la ville d'Avila jusqu'en 1551 on ne commu-
niait qu'à Pâques. Et au couvent de la Encarnacion, sainte Térèse,
reçue en 1534, trouva la coutume invétérée de la communion permise
seulement six fois l'an; rares étaient celles parmi les 150 sœurs, à
qui l'on permettait, comme une exception, de communier tous les mois.
Huit ans plus tard, sur ses instances, la sainte obtiendra de son con-
fesseur de pouvoir communier tous les quinze jours. Mais ce ne sera
que son premier confesseur jésuite qui, en 1554, lui donnera le con-
seil de la communion quotidienne [35].

Faut-il s'étonner que les initiatives des Jésuites, d'ailleurs nouveaux
venus parmi tant d'ordres religieux vénérables, aient suscité bien de
l'étonnement, voire du scandale et parfois des oppositions farouches.
A Valence, les prédications successives de Favre, d'Araoz, neveu de
saint Ignace, et de Miron avaient déterminé un retour marqué vers

32. En date du 15 mars 1542, cfr *Epist.*, I, 275 ss.
33. X. de Franciosi, *o.c.*, c. 23, et Bartoli, *o.c.*, I, 400.
34. *Fontes narr.*, II, 443.
35. Daniel-Rops, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme*, II, p. 72 et Huonder, *o.c.*, p. 310.

la sainte Table ; mais en 1546, ce fut un tollé parmi le monde ecclésiastique. En pleine chaire, un prédicateur dominicain taxa de faute mortelle l'audace de la communion quotidienne ; sur quoi, un Hiéronymite l'ayant traité de quasi hérétique, le saint archevêque, Thomas de Villeneuve, dut apaiser le tumulte soulevé par ces contestations, en donnant à son peuple de sages directives : la communion hebdomadaire était autorisée pour tous, et volontiers il accorderait, à qui lui en ferait la demande, la permission de communier tous les jours [36]. En 1556, à Matelica, le P. Gomez de Montemayor fut pris violemment à parti pour avoir permis aux fidèles de communier après avoir usé du mariage ; heureusement il fut vaillamment soutenu par l'évêque de Camerino, dont dépendait Matelica [37].

La décadence du clergé et l'ignorance religieuse générale rendaient urgent un enseignement ferme, vulgarisé même par la presse. Selon les directives d'Ignace, André Oviédo et Salmeron, et finalement le P. Christophe de Madrid [38], qui profita du travail des deux précédents, rédigèrent un directoire eucharistique, petit traité, très théologiquement fondé, mais à la portée d'esprits même moins scolairement formés. Son but était « de fermer la bouche aux personnes tenues pour spirituelles qui en certains endroits s'élèvent contre la communion fréquente ». Déjà le bouillant Bobadilla, en réponse à une consultation de l'archiprêtre de Luna en 1551, avait répondu qu'un évêque ne pouvait par ordonnance fixer pour ses diocésains un nombre maximum de communions par an ; et, allant au delà de la question posée, il avait démontré, appuyé sur les Evangiles et la tradition patristique, que la communion fréquente et quotidienne est permise à tout catholique, à condition qu'il ait la conscience pure et veuille vivre de Jésus-Christ [39]. Le « *libellus de frequenti usu sacramenti Eucharistiae* » du P. Madrid, paru d'abord en édition défectueuse à Naples en 1556, fut imprimé définitivement l'an d'après et sembla être vraiment, au lendemain de la mort de saint Ignace, son testament eucharistique. C'était, après les Exercices de saint Ignace, le premier livre qui sortit des presses de la Compagnie à Rome [40]. Sans doute le P. Madrid fixait le taux de la communion ordinaire à celle de tous les dimanches ; mais il laissait entendre avec netteté qu'il est louable et utile de recevoir tous les jours le corps du Sauveur, comme cela se pratiquait dans

36. P. Dudon, *o.c.*, p. 568.
37. de Guibert, *La spir. de la Compagnie*, p. 371, note 18.
38. Ces hommes n'étaient pas les premiers venus : Salmeron, théologien du Pape au concile de Trente, avait certainement connaissance des décisions de l'auguste assemblée (dans sa session treizième, 1551) sur les dispositions à apporter à la communion ; Oviédo, l'intime de saint François de Borgia, recteur de Gandie et futur évêque-coadjuteur du patriarche d'Ethiopie Nuñez Barreto, en attendant d'être son successeur ; enfin Christophe de Madrid, un des hommes de confiance, sur lesquels saint Ignace, malade, se déchargea d'une grande partie des affaires.
39. P. Dudon, *o.c.*, p. 569.
40. Sur ce *Libellus*, voir Dudon, dans *AHSI*, (2) 1933, p. 266 ss et *Recherches de sc. rel.*, (6) 1916, p. 34 ss.

la primitive Eglise. Deux siècles plus tard, dans leurs disputes avec le janséniste. A. Arnauld, Denys Petau citera le « *libellus* » comme un modèle, « rien ne pouvant être dit de plus à propos [41] ».

La communion fréquente et quotidienne était donc bel et bien dans la perspective d'Ignace et de ses premiers disciples, encore que sagement ils eussent estimé nécessaire de tenir toujours compte du milieu et des cas d'espèce [42]. Changer des habitudes invétérées, sans y mettre des ménagements, risque de troubler paroisses et diocèses. Mais en suggérant des tempéraments pratiques, les Jésuites maintenaient intacts les principes de la bonne théologie eucharistique : le Christ de l'Eucharistie n'est pas différent aux jours ordinaires et à Pâques; sa divinité pas plus redoutable et sa bonté pas marchandeuse à certains jours; le pain vivant descendu du ciel est l'aliment de notre faiblesse, le remède à nos langueurs, le préservatif du péché, le calmant de nos passions. Jamais l'Eglise ne l'a considéré comme récompense de la vertu; toute âme en état de grâce est à même de l'assimiler profitablement. Plus on en profitera, mieux on fera. Le péché grave mis à part, mieux vaut venir à la sainte Table que de s'en retirer par crainte [43].

A la mort de saint Ignace, la pratique de la communion fréquente,

---

41. P. Dudon, *Vie de saint Ignace,* p. 571.

42. En date du 24 janvier 1587, la Congrégation des Sacrements refusa à l'évêque de Brescia d'édicter aucune mesure générale qui fixerait le nombre de communions, et elle remit aux confesseurs et directeurs spirituels de déterminer ce qui convenait à chaque âme.

C'est sur cet avis et jugement du prudent confesseur, que la Compagnie estimera sage d'insister, surtout sous les attaques répétées dont elle sera l'objet, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, dans le domaine de la pratique eucharistique. Elle organisera, le plus souvent qu'elle le pourra, des communions collectives mensuelles, poussera partout à la communion au moins hebdomadaire, et encouragera à la communion plus fréquente et quotidienne tous ceux, chez qui elle rencontrera les dispositions requises. Ainsi le P. Juan de Camacho, le directeur spirituel de sainte Marie-Anne de Paredes, appelée « le lys de Quito », permit déjà à l'enfant de douze ans la communion quotidienne, malgré des critiques très vives dont il fut l'objet (cfr Koch, *Jesuitenlexikon,* col. 287). Le P. Cepari n'agit pas autrement avec sainte Marie-Madeleine de Pazzi, sa dirigée. Mais il ne faut pas oublier que, si la norme moyenne sur laquelle les Jésuites insistèrent, des siècles durant, avant le décret libérateur de Pie X en 1905, fut celle de la communion hebdomadaire, ils avaient à compter avec les abus réels périodiques et que dénonçaient avec rage les Jansénistes, ainsi qu'avec les réserves prudentes des directives romaines. On reste étonné p. ex. de la mise à l'Index du livre du P. Jean Pichon, *Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la fréquente communion,* paru le 16 déc. 1748, et dont on n'osa plus, en ces temps troublés, livrer à la publicité le texte soigneusement revu, dans lequel par prudence on n'insistait plus sur la communion quotidienne. Cfr sur tout ceci J. de Guibert, *o.c.,* 367 ss. Il reste à noter en ce même esprit que la réédition du livre du *Libellus* du P. de Madrid se fit en 1909, à Vienne, par J. B. Bock, à l'époque où liberté était enfin donnée par Rome de parler clair et d'être complet sur le sujet. Le *Libellus* avait connu, de 1557 à 1600, huit éditions. — L. Cros, *S. Ignace et la communion quotidienne,* dans *Etudes,* (115) 1908, 756 ss; J. Bequiritain, *Observaciones sobre el apostolado eucaristico de S. Ignacio,* dans *Razon y Fe,* (25) 1909, 70 ss et 212 ss; W. Sierp, *Der hl. Ignatius und die tägliche Kommunion,* dans *Z.A.M.,* (5) 1930, 12 ss; *Dictionnaire de spiritualité catholique,* t. II, col. 1270 s.

43. X. de Franciosi, *l.c.,* et Dudon, *o.c.,* 572.

mensuelle et hebdomadaire, était pratiquement introduite partout où travaillaient des Jésuites. Les Pères de la première génération travaillèrent manifestement d'après des consignes identiques, Broët à Sienne (1539), Favre et Laynez à Parme (1541), Strada et Favre à Brescia (1540) ainsi qu'à Montepulciano et à Piacenza, le Jay à Faenza (1541), Laynez à Padoue (1543). De Valence, Gandie, Salamanque, Saragosse, Lisbonne, Louvain... des témoignages concordants parlent d'un apostolat tout semblable pour les années 1546 à 1556. « A Lisbonne, dans l'église S. J., on communie depuis 1540 tous les mois et chaque semaine, et l'on combat le préjugé que celui qui communie plus d'une fois par an avoue par le fait même avoir péché gravement [44]. »

D'autres pratiques eucharistiques s'étaient établies aussi grâce à Ignace et aux siens. Ainsi, ayant constaté avec douleur que beaucoup de malades mouraient à Rome sans les derniers sacrements, le saint avait obtenu la remise en vigueur d'une ordonnance d'Innocent III, confirmée par le Concile du Latran en 1215. « Les âmes devant être secourues avant les corps, on ne donnerait désormais des soins médicaux au delà du deuxième jour de la maladie que si le malade avait accepté de voir le prêtre ». Mesure bien délicate à appliquer, on le devine, mais que Pape et canonistes de la Pénitencerie approuvèrent à l'Epiphanie de 1544 [45]; il était à prévoir qu'elle ne connaîtrait pas une longue durée. — Plus durable certes fut la pratique des « quarante heures », introduite à Macerata par les Pères de Lorette qui y prêchaient une mission en 1556 et qui, pour contrecarrer la vogue d'une comédie licencieuse jouée aux jours du carnaval, avaient exposé le Saint Sacrement dans une chapelle très richement décorée et au milieu de cérémonies et de prières impressionnantes. Ignace s'en réjouit tellement qu'il recommanda cette pratique dans toutes les maisons de son Ordre, d'où elle se répandit dans le monde entier [46].

(*à suivre*). J. Schaack, S. J.

---

44. A. Huonder, *o.c.*, p. 312.
45. *Ibid.*, p. 309 et Pastor, *Histoire des Papes*, XI, 486.
46. L'idée première des « quarante heures » n'est cependant pas à attribuer à la Compagnie. C'est le prédicateur de carême Gian. Ant. Bellotti qui, vers 1527, en prit l'initiative dans l'église du Saint-Sépulcre à Milan; le but était plutôt d'obtenir de Dieu la protection en ces durs temps de guerre; on était à l'époque du « Sacco di Roma ». En 1529, la cérémonie gagna toutes les églises de la ville. Dès les années 1537 on y déploya toutes les splendeurs de la liturgie. Les Barnabites et les Capucins répandirent la dévotion à travers l'Italie septentrionale. Saint Philippe de Neri, encore laïque, l'avait introduite à Rome dans les milieux qu'il fréquentait. Mais ce que la Compagnie mit de caractéristique dans les « quarante heures », c'est le caractère expiatoire durant les jours du carnaval. Telle est la gloire, que peuvent revendiquer comme leur les Pères Man. Gomez et Jean Montaigne, les deux prédicateurs de Macerata. Et c'est comme telle que la « dévotion des quarante heures » se répandit à travers l'Italie dans toutes les églises S. J. et devint bientôt une des dévotions les plus populaires. Puis, elle déborda en Allemagne et ailleurs. — Cfr Tacchi-Venturi, *Storia della Compania di Gesù in Italia*, I, 199 ss.

Sens de Dieu et Sens de l'Eglise chez saint Augustin [1]

La Raison : Eh bien que veux-tu savoir?
Augustin : Tout ce que j'ai demandé à Dieu dans ma prière.
La Raison : Résume-là en quelques mots.
Augustin : Connaître Dieu et l'âme; voilà ce que je désire.
La Raison : Et rien de plus?
Augustin : Rien absolument [2].

Noverim me, Noverim Te, cette célèbre formule fut souvent considérée comme l'expression la plus pure de la pensée et de l'expérience augustiniennes [3]. Bien d'autres passages de son œuvre lui font en effet écho. Prenons garde toutefois de mal l'interpréter, car si Augustin désire se connaître, ce n'est pas par un esprit de curiosité qu'il n'a cessé de condamner [4], mais seulement pour atteindre Dieu. Dieu seul en définitive l'intéresse. Comme le révèle la longue prière qui introduit *les Soliloques* « Désormais, c'est toi seul que j'aime, toi seul que je veux suivre, toi seul que je cherche, toi seul que je me sens prêt à servir [5]... ». Le retour au dedans de soi-même, la connaissance de soi ne sont que la condition nécessaire pour que l'âme puisse prendre conscience de la vérité divine présente en elle. « Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée! Et voici, tu étais au dedans de moi, et moi je me tenais dehors... Tu étais avec moi et moi, je n'étais pas avec Toi [6] ».

On a souvent relevé le caractère néo-platonicien de la prière des *Soliloques,* parfois pour en faire un reproche à Augustin. De fait, l'idéal qui l'inspire rappelle par certains côtés celui de Plotin, de Porphyre ou d'Albinos. Ici et là, se manifeste le même besoin de

---

1. Les pages qui suivent doivent beaucoup à l'ouvrage collectif *Saint Augustin parmi nous,* publié en l'honneur du XVI[e] centenaire de la naissance d'Augustin et dédié au cardinal Gerlier en l'année de son jubilé épiscopal (*Saint Augustin parmi nous,* par H. Rondet, C. Morel, M. Jourjon, J. Lebreton, le Puy, 1954, éd. Xavier Mappus). Beaucoup des textes que nous citons ici lui sont empruntés.

2. *Soliloques,* I, II, 7 (cfr I, XV, 27), trad. P. Labriolle, *Bibliothèque Augustinienne,* vol. 5, Paris, 1948, pp. 37 et 81.

3. Cfr G. Verbeke, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin,* dans *Augustiniana,* Louvain, 1954, p. 279; F. Van Steenberghen, *Introduction générale aux Œuvres de saint Augustin* (*Biblioth. Aug.,* t. I, p. 32).

4. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris, 1938, p. 381, et note 1.

5. *Solil.,* I, I, 5 (p. 33).

6. *Conf.,* X, 27, 38. Texte cité par G. Verbeke, *art. cit.,* p. 286, qui rassemble les principaux passages où Augustin développe la même idée.

connaître Dieu, d'être avec Lui, de converser avec Lui et de L'aimer comme un ami [7]. Il ne s'agit pas tant d'ajouter une connaissance à celle que l'on possède que d'atteindre au bonheur [8]. La soif de vérité d'Augustin dans les *Soliloques*, a-t-on dit, révèle le profond désir de celui-ci d'entrer en communion avec la Vérité intégrale, c'est-à-dire avec Dieu [9]. De même les néoplatoniciens aspiraient à une connaissance qui fut un contact direct, un sentiment, un toucher, une vue [10].

Saint Augustin a du reste lui-même reconnu sa dette à l'égard de « Platon ». Dans les *Confessions*, par exemple, il rattache ses premières expériences intérieures à l'influence des écrits néo-platoniciens. « Alors averti (par la lecture de ces livres) de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur et c'était vous mon guide... J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable [11] ». Les travaux récents ont d'ailleurs bien mis en évidence ce qu'Augustin doit à Plotin. Que la ligne fondamentale de l'ascension vers Dieu par un retour intérieur soit d'inspiration néo-platonicienne ne saurait plus aujourd'hui faire l'objet d'aucun doute [12].

Toutefois si Augustin, dans les *Rétractations*, juge souvent sans pitié ses premières œuvres, il ne rétracte nulle part sa prière des *Soliloques* ni la démarche qu'il y propose. Jusqu'à la fin, il concédera même que les néoplatoniciens ont bien indiqué le terme vers lequel devait tendre l'ascension de l'âme. Mais il ajoutait que leur orgueil les empêchait de découvrir la voie d'humilité qui y mène [13].

Augustin avait si peu à renier sa prière d'alors qu'il ne fera de quelque manière que la reprendre et la répéter toute sa vie. Elle exprime bien le fond de sa pensée et de son cœur. Car nous sommes faits pour Dieu. Dieu seul est notre fin, et notre vie sur terre n'a de sens que si nous en profitons pour nous adapter à la vie immortelle [14]. Ainsi qu'il l'écrit à Proba : « On ne vit avec profit dans le temps que pour acquérir le mérite, moyen de vivre dans l'Eternité [15] ». Et parce que Dieu seul est notre fin, nous n'avons pas à aimer ce monde dans

---

7. Cfr A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris, 1954, p. 258.
8. *Ibid.*, p. 149.
9. Van Steenbergen, *op. cit.*, p. 32.
10. A. J. Festugière, *op. cit.*, t. I, Paris, 1944, p. 65.
11. *Conf.*, VII, 10, 16 (trad. Labriolle).
12. Cfr G. Verbeke, *art. cit.*, p. 299, qui montre les points de contact entre le *Noverim me* et le traité *Sur les trois hypostases* de Plotin. — Sur l'influence de Plotin et de Porphyre sur la conversion d'Augustin cfr la mise au point de P. Courcelle, *Litiges sur les lectures des « Libri Platonicorum » par saint Augustin*, dans *Augustiniana*, Louvain, 1954, pp. 9-23. On trouvera un écho des discussions soulevées récemment par cette question dans le tome III d'*Augustinus Magister* (Paris, 1955), pp. 71-102, qui contient les rapports et le compte rendu du *Congrès Augustinien* de Paris de 1954.
13. *Civ. Dei*, X, 29; *P.L.*, 41, 307.
14. *Epist.*, 95, 2; *P.L.*, 33, 352.
15. *Epist.*, 130, 4; *P.L.*, 33, 499 (traduite dans *S. Augustin parmi nous*, pp. 91-110).

lequel nous vivons, et qui ne devrait être pour nous rien de plus que n'était le désert pour Israël [16]. Nous n'y sommes que comme des pèlerins, des voyageurs. Nous ne devons pas nous y attarder, encore moins nous y attacher. Nous avons certes le droit d'en *user* mais seulement en vue de *jouir* de Dieu [17]. Si nous voulons donc passer du temps à l'Eternité, nous devons non seulement brider nos désirs et ne donner aux sens que ce qui est nécessaire pour leur subsistance, mais encore et surtout préférer en tout et toujours le spirituel au charnel, l'immuable à ce qui passe [18].

> « Voyez mes frères, combien de choses nous devons laisser de côté parce qu'elles ne sont pas notre fin. Nous nous en servons, comme feraient des voyageurs; nous les employons à nous restaurer comme si nous nous trouvions de passage dans une hôtellerie, puis nous les négligeons... Nous sommes encore en chemin, et n'importe où nous arrivions, nous devons encore passer outre, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à une certaine fin [19]... ».

Il est impossible d'aimer à la fois Dieu et le monde. Nous avons à choisir. Mais celui qui aime Dieu, vivra éternellement avec Lui. Celui qui aime le monde, passera avec lui [20].

Ce monde passe en effet. « Tout passe, tout s'écoule », ces formules reviennent sur les lèvres d'Augustin comme une sorte de refrain. « Les choses humaines passent comme un fleuve... [21] ». « Vois que ce flot passe, vois qu'il s'écoule, et si tu vois qu'il passe et s'écoule, prends garde qu'il ne t'entraîne [22] ». Rien de stable et de permanent ici-bas. La vie humaine elle-même est brève et fragile. Les générations se succèdent comme les feuilles de l'olivier, et celles qui tombent sont foulées aux pieds, ou emportées par le vent [23]. « Que reste-t-il de ces années? Voici qu'en parlant d'elles nous disons *cette année* et que tenons-nous de *cette année?* sinon un seul jour, celui où nous sommes... [24] ». Naître, c'est commencer à mourir. L'homme n'est jamais en vie tandis qu'il est dans ce corps, plutôt en train de mourir que de vivre [25] ». Nous vivons ici comme dans un songe, quel sera notre réveil [26] ? Naître, c'est encore commencer à souffrir. Qui ne pleure

---

16. *In epist. I Ioa.*, VII; *P.L.*, 35, 2029.
17. Cfr E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain, 1952, p. 56 (*De civ. Dei*, XV, 1; *P.L.*, 41, 444). Cfr H. Rondet, *Richesse et Pauvreté dans la prédication de saint Augustin*, dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 124.
18. *Epist.*, 95, 6; *P.L.*, 33, 354.
19. *In epist. I Ioa.*, X, 6; *P.L.*, 35, 2058.
20. *Ibid.*, II, 8-10; *P.L.*, 35, 1093-1095.
21. *Sermon* 25, 6; *P.L.*, 38, 169.
22. *In Ps. 136*, 3; *P.L.*, 37, 1762.
23. *In Ps. 101, Sermon* 2, 10; *P.L.*, 37, 1314.
24. *In Ps. 76*, 8; *P.L.*, 36, 976.
25. *De Civ. Dei*, XIII, 10; *P.L.*, 41, 383.
26. *Sermon* 39, 5; *P.L.*, 35, 243. (Le riche comme un mendiant qui rêve fortune et se réveillera un jour en haillons). Cfr Rondet, *art. cit.*, p. 130. Sur la

dans cette triste vie, puisque l'enfant même commence par là [27] ? « Qu'est-ce une longue vie, sinon une longue maladie [28] ? » « Même une vie en apparence heureuse, douce et prolongée, ne mérite pas d'être appelée vie, si nous la comparons à la vraie vie qui nous est promise [29]. »

Et cependant ce monde ne cesse de nous ensorceler, et nous risquons de nous laisser engluer dans les biens sensibles. L'appétit des richesses nous tient. « On voit des vieillards courbés, perclus, ramasser encore les écus pour ne manquer de rien au soir d'une vie qui déjà à leur insu leur échappe [30] ». Pourquoi nous laissons-nous prendre de cette sorte? C'est que la chair en nous lutte contre l'esprit. Les passions sont en nous comme des ennemis et des adversaires [31]. Bien plus, comme le souligne vigoureusement le P. Rondet, c'est l'âme elle-même qui est malade, la volonté qui s'oppose à elle-même. Il cite cet aveu émouvant des *Confessions*, écho de celui de Paul dans l'épître aux Romains :

> « ...Quand je délibérais avant d'entrer au service du Seigneur mon Dieu, comme j'en avais formé le dessein, c'était *moi* qui voulais et *moi* qui ne voulais pas, c'était *moi*, oui *moi*. D'où ces luttes avec moi-même, cette scission intime » (ideo mecum contendebam, et dissipabar a meipso) [32].

C'est pourquoi nous avons à prier, et même de préférence à des heures déterminées, fixées d'avance, pour renouveler en nous notre propos de servir Dieu, notre désir de cette vie « où les jours, qui n'arrivent pas ni ne fuient, forment bien un toujours [33] ». La prière nous arrache aux soucis quotidiens qui risquent de nous faire perdre notre orientation vers Dieu et l'Eternité. Elle entretient en nous enfin le sentiment de notre exil, de notre misère. Elle est cet instant où « nous asseyant près des fleuves de Babylone, nous pleurons au souvenir de Jérusalem [34] ». Et plus nous nous sentirons malheureux, plus croîtra notre désir de Dieu et du repos. La prière agrandit les désirs de notre âme : « Ces désirs creusent en vous des profondeurs qui seront remplies lorsque vous verrez l'objet de vos désirs [35] ».

---

conception du temps chez Augustin, cfr J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933; H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris-Montréal, 1950.

27. *Sermon* 31, 4; *P.L.*, 38, 194.
28. *Sermon* 80, 2; *P.L.*, 38, 495.
29. *Epist.*, 130, 3; *P.L.*, 33, 495 (cfr *Saint Augustin parmi nous*, p. 93).
30. *Sermon* 86, 9; *P.L.*, 38, 527 (cité par Rondet, *art. cit.*, p. 123).
31. H. Rondet, *La Liberté et la Grâce dans la théologie augustinienne*, dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 206.
32. *Conf.*, VIII, 22; *P.L.*, 32, 759 (tr. de Labriolle, p. 194), cité par H. Rondet, *art. cit.*, p. 208.
33. *Epist.*, 130, 15; *P.L.*, 33, 499 (*Saint Augustin parmi nous*, p. 99).
34. Cfr *in Ps. 136, passim*; *P.L.*, 37, 1760 ss.
35. *In epist. I Ioa.*, IV, 6; *P.L.*, 35, 2009 (cfr Marie Comeau, *Saint Augustin, exégète du 4e Evangile*, Paris, 1930, pp. 395 ss).

Mais en nous faisant souvenir de Sion, la prière inspire encore en notre cœur le désir de la solitude, pour nous séparer des méchants et vivre entièrement pour Dieu. Augustin considère la solitude comme une condition normalement nécessaire pour parvenir au recueillement intérieur. Elle prépare l'âme au grand passage du temps à l'éternité, elle le lui fait faire déjà spirituellement. Car la solitude nous apprend à mourir à l'amour des choses de ce monde et à mener une vie spirituelle, en trouvant Dieu [36].

Cette spiritualité rappelle par certains côtés la mystique grecque des premiers siècles de notre ère. C'est le même élan vers les réalités qui ne passent pas, le même désir de sortir de soi, de cette durée éphémère, de son corps limité qui retient l'âme loin de Dieu. Sortir de soi, voler là-haut, c'est bien à la fois l'aspiration initiale des néoplatoniciens et celle d'Augustin. Et tous pourraient dire ensemble « Qui me donnera des ailes, comme à la colombe, et je prendrai mon vol et trouverai mon repos » (Ps. 54, 7). Pourquoi devrions-nous nous en scandaliser? Si ce sentiment est celui qu'éprouvèrent les âmes religieuses de tous les temps [37]? Cela ne signifie-t-il pas seulement que Dieu nous a faits pour Lui et qu'Il ne cesse d'attirer à Lui toutes ses créatures!

Augustin n'avait donc pas à rétracter sa prière des *Soliloques*. Bien qu'elle porte d'indéniables traces du néoplatonisme, son inspiration reste foncièrement chrétienne. Pourtant, si Augustin l'avait récrite quelques années plus tard, le ton n'aurait sans doute pas été tout à fait le même. Cette prière reste encore très intellectualiste et peut-être surtout trop individualiste. Augustin, certes, n'ignore pas que la charité est la première des vertus, il y insiste même, et pourtant elle est loin de tenir la place qu'il lui donnera dans ses œuvres postérieures, dans ses commentaires sur saint Jean en particulier. Dans le *de moribus ecclesiae,* Augustin s'efforce de montrer comment s'unissent l'amour de Dieu et celui du prochain. Il y parvient même assez heureusement, mais l'amour du prochain y apparaît surtout comme une condition préliminaire à l'amour de Dieu, ou comme le chemin qui y mène [38]. De même, il a le désir de convaincre ses amis et de les conduire à la Vérité et à l'Église, mais son zèle semble se limiter au petit groupe qui l'entoure à Cassiacum et sa charité ne s'étend pas

---

36. Cfr C. Morel, *art. cit.,* p. 62.

37. Pour la comparaison avec la spiritualité grecque, voir le beau livre du P. Festugière, *Personal Religion among the Greeks,* Berkeley et Los Angeles, 1954, spécialement ch. 1, 2, 4 et 8. Les sentiments d'Augustin se retrouvent par exemple dans *L'Imitation* (voir par ex. Liv. IV, ch. 13), dont le rayonnement ne connaît pas les frontières confessionnelles.

38. Lire à ce propos les justes remarques de J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Munich, 1954, pp. 38-40.

encore pratiquement « jusqu'aux confins de l'univers [39] ». Son idéal à bien des égards reste voisin du sage antique.

Nous ne pouvons pas prétendre non plus que l'Eglise soit absente de l'horizon des premiers opuscules. Mais elle n'est envisagée que dans une perspective apologétique. Les images de « temple », de « maison de Dieu », qui plus tard reviendront sans cesse sous la plume d'Augustin quand celui-ci parlera de l'Eglise, y sont interprétées comme symboles de l'habitation de Dieu dans l'âme sanctifiée. Elles n'ont rien à voir, en tout cas, avec l'Eglise [40]. Dans le traité *de l'Ordre,* il ramène même le royaume des cieux au monde intelligible des platoniciens, interprétation qu'il désapprouvera du reste dans les *Rétractations.*

Il faudra son ordination sacerdotale, pour qu'Augustin découvre les dimensions de l'Eglise et devienne au sens fort du mot *homme d'Eglise.* Son accession à l'épiscopat, puis les luttes qu'il devra mener contre les donatistes et contre les pélagiens seront pour lui autant d'occasions d'approfondir sa compréhension de l'Eglise et de la Charité fraternelle.

Nous n'avons pas ici à rappeler comment Augustin a rempli les devoirs de sa charge. Ces dernières années, de nombreux travaux nous ont décrit Augustin dans son activité de pasteur, d'évêque, et nous ont montré comment il sut devenir le serviteur de tous et se livrer entièrement pour son troupeau [41]. Il nous semble par contre intéressant de souligner qu'après son ordination Augustin considéra le service de l'Eglise comme *premier.* A cet égard, une lettre qu'il adressa à Eudoxe, l'abbé du paisible monastère de Capreia, est extrêmement significative :

> « La sainte Eglise, Notre Mère, désirera peut-être un jour de vous quelque activité extérieure : acceptez cette activité, sans empressement orgueilleux, sans paresseuse mollesse non plus. Obéissez à Dieu d'un cœur doux... Ne préférez pas votre tranquillité personnelle aux besoins de l'Eglise : si des hommes de bien avaient refusé de servir cette Mère dans son travail d'enfantement, vous n'auriez pas trouvé le moyen de naître [42] ».

C'est qu'Augustin désormais avait pleinement compris que l'amour de Dieu ici-bas passe par le prochain. En ce monde, nous avons à aimer Dieu et à servir sa Gloire par la voie du service de nos frères, de ceux qui le sont présentement, de ceux aussi qui, nous l'espérons, le deviendront, même s'ils sont nos ennemis aujourd'hui.

---

39. Expression courante, surtout lors de la polémique anti-donatiste. Voir par ex. : *In epist. I Ioa.,* X, 8; *P.L.,* 35, 2060.
40. Cfr J. Ratzinger, *op. cit.,* p. 38.
41. En dernier lieu, M. Jourjon, *L'Evêque et le Peuple de Dieu selon Saint Augustin,* et H. Rondet, *Saint Augustin parmi nous,* dans *Saint Augustin parmi nous.*
42. *Epist.,* 48, 2; *P.L.,* 33, 188 (cité par C. Morel, p. 70).

« A quoi devons-nous consacrer tous nos soins? A aimer nos frères. Tu peux me dire : je n'ai pas vu Dieu, peux-tu me dire, je ne vois pas l'homme? Aime le prochain, car si tu aimes le prochain que tu aperçois, tu verras aussi Dieu, parce que tu verras la charité même, et que Dieu habite en ton cœur [43] ».

La charité est indivisible : l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sont qu'un seul amour. C'est qu'aux yeux de la foi, l'Eglise se révèle comme le Christ total, « Le Christ mystique, exilé sur terre, continuant son pèlerinage [44] ».

> « Les fils de Dieu sont le Corps du Christ, Fils unique de Dieu. Il est la tête, et nous les membres. Il n'y a donc qu'un seul Fils de Dieu. Aussi qui aime les fils de Dieu aime le Fils de Dieu et qui aime le Fils aime le Père, et nul ne peut aimer le Père s'il n'aime aussi le Fils; qui aime le Fils, aime aussi les fils de Dieu. Quels fils de Dieu? Les membres du Fils de Dieu. En aimant, il devient lui-même membre et l'amour le fait entrer dans la structure du Corps du Christ et il n'y aura plus qu'un seul Christ s'aimant lui-même [45] ».

Le P. Rondet, citant ce texte célèbre, remarque justement que ces derniers mots ne se rapportent pas d'abord à la vie éternelle, mais à l'image d'une communauté chrétienne tellement pacifiée qu'elle soit déjà entrée dans la vie éternelle. Et il ajoute : « Hélas! cet idéal était loin d'être réalisé ».

De fait, la communauté d'Hippone était loin de former cette société de saints, dont Augustin sans doute rêvait parfois. Les indifférents, les tièdes, les demi-chrétiens coudoyaient les vierges, les néophytes et les fidèles fervents. Pourtant, même parmi ces derniers, il fallait compter avec des défections, et les scandales n'épargnaient pas davantage les rangs du clergé [46]. Les chicanes, les mesquines rivalités, les actes de violence, malgré les exhortations d'Augustin, ne cessaient d'alimenter des procès sans fin. Et Augustin, si sensible, en souffrait douloureusement. Quand toutes ces tribulations l'assaillaient, quand il lui fallait à la fois faire front aux attaques des hérétiques, dirimer les différends des chrétiens, et cela parfois des matinées entières, reprendre les uns, encourager les autres, répondre aux questions que toute la chrétienté lui posait, il lui arrivait de soupirer après la solitude, de désirer pouvoir enfin se retirer loin du bruit extérieur pour

---

43. *In epist. I Ioa.*, V, 7; *P.L.*, 35, 2016. Voir encore *In Ioa.*, XVII, 8; *P.L.*, 35, 1531-1532, cité par H. Rondet, p. 32.

44. H. Rondet-A. Lauras, *Le thème des deux Cités dans l'Œuvre de Saint Augustin*, dans *Etudes augustiniennes*, Paris, 1953, p. 129. Voir dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 25.

45. *In Epist. I Ioa.*, X, 3; *P.L.*, 35, 2055 (cité par H. Rondet, p. 32).

46. Cfr *Saint Augustin parmi nous*, pp. 33 ss, 172 ss; F. Refoulé, *Situation des Pécheurs dans l'Eglise d'après saint Augustin*, dans *Studia Theologica*, VIII (1955), 1.

converser avec l'hôte intime de son cœur [47]. Par tempérament, il se sentait davantage attiré par la vie paisible des moines que par le combat.

> « Il n'y aurait personne qui ne fut plus porté que moi à une vie si paisible, si douce et si sûre que celle des moines. Y aurait-il rien de plus avantageux, rien de plus agréable que d'approfondir les trésors de Dieu, loin du bruit et du tumulte des hommes?... Mais de prêcher, de reprendre, de corriger, d'être obligé de prendre soin de tout le monde, quel poids, quelle charge, quelle difficulté [48] ! »

« Qui me donnera des ailes de colombe, pour m'envoler vers le repos ! » Augustin ne cesse de répéter ce verset. Comme il lui semblerait bon, en effet, de pouvoir dans le silence et le recueillement panser les blessures de son cœur. « Je désirerais au moins me voir séparé davantage du reste des hommes, afin que mes plaies ne se rouvrent pas sous le coup de nouvelles blessures, et que, rendu à la santé, je puisse me livrer encore à mon exercice... [49] »

Augustin, plus que quiconque, est également conscient des difficultés et des dangers de la vie active. Le P. Morel attire notre attention sur la lettre qu'Augustin adressait en 408-409 à Paulin de Nole, où il exposait longuement à son ami les difficultés qu'il éprouvait à vivre au milieu de monde sans en être. Les remarques d'Augustin, qui révèlent d'exceptionnels dons psychologiques, restent entièrement valables aujourd'hui :

> « Généralement, il nous semble que si nous ne prenons pas dans une certaine mesure leur comportement à l'égard des choses mêmes dont nous voulons qu'ils se dégagent, nous ne ferons rien d'utile pour leur salut. Seulement nous sentons alors nous-mêmes le charme de ces choses-là se glisser en nous, si bien que souvent nous nous plaisons à parler de futilités, à prêter l'oreille à ceux qui en parlent... et nos âmes, empoussiérées, souillées même de boue, s'alourdissent [50] ».

Pareillement, commentant le verset de l'évangile de saint Jean : « Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, les pieds exceptés » (XIII, 9), il évoque ces ministres de l'Eglise, pasteurs prédicateurs, qui délibèrent pour savoir s'ils se chargeront d'un ministère si grand qu'ils ne se croient pas capables de s'en acquitter sans commettre beaucoup de fautes. « Ils craignent en effet qu'en prêchant aux autres, ils ne deviennent réprouvés... [51] »

Ainsi Augustin se sent écartelé entre la recherche de Dieu dans la

---

47. Cfr par ex. *de Trin.*, VIII, 7, 11 ; *P.L.*, 42, 957.
48. Cité par G. Bardy, *Saint Augustin, L'homme et l'œuvre*, Paris, 1940, pp. 174-175.
49. *In Ps., 54*, 8 ; *P.L.*, 36, 634.
50. *Epist. 95, 2* ; *P.L.*, 33, 352 (cité par C. Morel, p. 67).
51. *In Ioan.*, LVII, 2 ; *P.L.*, 35, 1790 (cfr encore LVI et LVII, 6).

solitude et la paix, et le service de l'Eglise. Il peut dire avec saint Paul : « Je me sens pris entre deux désirs, je voudrais bien m'en aller pour être avec le Christ et c'est de beaucoup le meilleur, mais demeurer ici-bas est préférable à cause de vous. Aussi, plein de cette conviction, je sais que je resterai... » (*Phil.*, I, 23-25). Ces paroles, Augustin les fait siennes. Les commentant, il laisse entendre qu'il voudrait bien, lui aussi, rejoindre le Christ. Mais qu'est-ce qui le retient, qu'est-ce qui l'empêche de déployer ses ailes? — Le devoir, répond-il, et les exigences de la charge pastorale.

> « Pareille à une colombe que retient, non pas la passion, mais la charité, il ne pouvait s'envoler. Il ne manquait pas de mérites pour cela. La nécessité de remplir son devoir y mettait seul obstacle. Néanmoins, ce désir doit toujours vivre dans notre cœur [52] ».

Augustin voit même dans ce texte de Paul l'expression de la charité parfaite. « Paul, dit-il, voulait vivre pour ceux en faveur desquels il était prêt à mourir [53]. »

Nul chrétien peut-être n'a souffert plus qu'Augustin d'avoir à vivre ici-bas et n'a désiré plus ardemment rejoindre les Bienheureux dans le ciel. Du reste, de cœur, il vivait déjà dans la Jérusalem céleste. « Nous avons jeté l'espérance dans cette terre-là, comme une ancre, afin de ne point faire naufrage sur cette mer [54]. » Et pourtant, nul n'a mené son troupeau avec plus de soin, veillant au progrès de tous, n'hésitant pas, quand il fallait, à entrer dans les plus petits détails. Comme saint Paul, encore, il a partagé le souci de toutes les églises, car toutes se tournaient vers lui à l'heure des difficultés. Sans doute, il ne fut jamais gravement malade, quoique faible de santé et pourtant il lui prenait souvent envie de « rompre ses chaînes [55] ». Il se sentait partagé entre l'appel à la vie éternelle, le désir de se retirer en lui-même pour goûter la douceur de Dieu, et son devoir. Mais ce devoir, bien qu'il lui coûtât, il l'accomplit avec amour et même avec joie, car il savait qu'il n'y avait qu'un amour et qu'en servant ses frères, c'était Dieu qu'il glorifiait. « Le fardeau du Christ est l'amour qui donne des ailes. Les ailes de l'oiseau sont apparemment une charge, mais ces ailes lui permettent de s'envoler vers les hauteurs [56]. »

F. REFOULÉ, O.P.

---

52. *In Ps. 54*, 8; *P.L.*, 36, 634.
53. *In epist. I Ioa.*, V, 4; *P.L.*, 35, 2014.
54. *In Ps. 64*, 3; *P.L.*, 35, 774.
55. *De beata vita*, 4 (*Biblioth. Aug.*, III, Paris, 1939).
56. *Sermon 164*, 7; *P.L.*, 38, 898 (cité par H. Rondet, *art. cit.*, p. 133).

Direction spirituelle et caractère

INTRODUCTION

Cette recherche [1] veut répondre à la question suivante : *peut-on établir, scientifiquement, l'existence d'une corrélation entre certaines attitudes prises à l'égard de la Direction Spirituelle et les modalités de caractère définies dans le système caractérologique Heymans-Le Senne-Berger?* Il est impossible de répondre *a priori* à une telle question. En effet, la Direction Spirituelle et les attitudes qu'elle suppose ou qu'elle engendre viennent s'inscrire dans une région de l'activité humaine qui dépend fortement, peut-être même exclusivement, de facteurs culturels, sociaux, moraux, ou de rencontres inter-personnelles entre Directeurs et Dirigés où les dispositions constitutionnelles, tempéramentales ou caractérielles pourraient, à priori, avoir peu de part. En outre, les différences d'âge, de sexe, de formation ascétique introduisent certainement des variations d'attitudes qu'il serait imprudent d'attribuer, sans examen scientifique sérieux, à la variété caractérielle.

POPULATION

Afin de maintenir constants les facteurs secondaires, non-caractériels, en particulier les variations dans la culture acquise en matière ascétique et spirituelle, la recherche se limite à une population aussi homogène que possible : *l'ensemble des religieux étudiants (philosophes et théologiens), de langue française ou anglaise, d'une même Congrégation religieuse.*

Une lettre fut envoyée à chacun des Supérieurs des maisons d'études de cette Congrégation, expliquant le but de la recherche et demandant leur autorisation afin d'envoyer le questionnaire aux étudiants religieux de leur communauté. Sur les 15 Supérieurs ainsi pressentis, 12 exprimèrent leur accord complet et offrirent leur collaboration. Parmi les 3 autres, un ne répondit pas et deux, tout en exprimant leurs encouragements et en présentant d'autres formes possibles de coopération, jugèrent préférable de décliner l'invitation pour des raisons

1. Ces pages sont extraites d'une recherche rédigée en anglais par le Père H. Simoneaux pour l'obtention du Doctorat en Philosophie à l'Université Grégorienne (1952). La publication complète est en préparation aux éditions *Pageant Press,* New-York. Le choix des passages inclus dans cet article, leur traduction et la présentation des conclusions sont du Père A. Godin.

qui n'avaient, du reste, rien à voir avec le contenu intrinsèque du projet.

Les communautés d'étudiants religieux, sous la juridiction des 12 Supérieurs qui donnèrent leur accord, comptaient environ 750 membres. Parmi ceux-ci, 612 renvoyèrent le questionnaire avec leur réponse personnelle. Après élimination des réponses incomplètes, *563 réponses* furent retenues et constituent la population de notre recherche.

Malgré le caractère hautement homogène d'une population ainsi délimitée, deux sources de différences se présentent immédiatement : *la langue* et *l'âge*. Ne pouvant éliminer ces deux facteurs, nous nous sommes appliqués à les tenir étroitement sous contrôle.

1°) Des 563 réponses, d'où sortiront nos corrélations, 305 utilisaient le questionnaire *anglais* et 258 utilisaient le questionnaire *français*. L'équivalence entre ces deux questionnaires fut testée soigneusement, non seulement par l'examen attentif des formules employées, mais par la comparaison de sujets bilingues (en dehors de la population de l'enquête) répondant à chaque questionnaire, après une semaine d'intervalle. Les corrélations sont très proches de celles qu'on obtiendrait en appliquant aux mêmes sujets le *même* questionnaire (soit français, soit anglais) après un intervalle semblable.

En outre, diverses comparaisons de détails (sur la population de l'enquête) furent effectuées. Les différences, statistiquement négligeables, ne seront pas relevées systématiquement dans nos résultats, l'enquêteur principal s'étant engagé à ne publier « aucune comparaison entre les maisons, les nations ou les langues des répondants ». Qu'il suffise de dire ici que ces quelques sondages mettent clairement en lumière que, *dans la population envisagée*, la diversité entre les deux langues n'affecte les réponses que dans une mesure négligeable et toujours inférieure à la diversité des caractères ou des âges, là où celle-ci est significative.

2°) A la différence du facteur linguistique qui, dans cette recherche, ne pose donc pas de problème, *les différences d'âge* demandèrent une attention toute spéciale. En bref, il fut nécessaire de contrôler l'âge aussi constamment que les diversités caractérielles. Ceci conduisit, dans de nombreux cas, à des découvertes intéressantes et à des corrélations nouvelles.

L'âge moyen des 563 répondants est de 24 ans 5 mois. L'écart total va de 18 a. 9 m. (sujet le plus jeune) à 38 ans (sujet le plus âgé). Pour les comparaisons en fonction de l'âge, nous avons opposé les 141 sujets représentant le 1er quart de la population (âge moyen : 22 ans) et les 141 sujets du 4^{me} quart de la population (âge moyen : 26 a. 4 m.). Le 1er quart comprend, en fait, les 117 philosophes de première année et 24 de seconde année. Le 4^{me} quart englobe 50 théo-

logiens de troisième année et les 91 théologiens de quatrième année. De cette façon, il est vrai, le facteur de l'âge chronologique se trouve sans cesse mêlé à celui de la longueur de l'éducation religieuse reçue dans la Congrégation. Mais ceci ne présente aucun inconvénient dans une recherche où le facteur biologique ne doit pas être dissocié du facteur pédagogique (formation reçue).

La table I résume cette répartition de la population par âge.

TABLE I

Répartition de **la Population par âge**

	Age moyen	*Ecart maximum des âges*
POPULATION [563 répondants]	24.5	18.9 - 38.0
QUART I [141 Philosophes]	22.0	18.9 - 32.1
QUART IV [141 Théologiens]	26.4	24.9 - 38.0

N.B. a) L'âge est indiqué en années et en mois (ex. : 24.5 = 24 ans et 5 mois).
b) On remarquera que l'âge chronologique se superpose à l'âge « scolaire » (ainsi d'ailleurs qu'au nombre d'années passées dans l'Institut). En fait le 1er quart (les plus jeunes) compte 117 philosophes de première année et 24 de seconde année; et le 4me quart comprend 50 théologiens de troisième année et 91 de quatrième année.

PRATIQUE DE LA DIRECTION DANS LA POPULATION ENVISAGEE

Les attitudes de nos répondants ne peuvent être dissociées des principes ascétiques qu'ils reçurent dans leur Congrégation en matière de Direction Spirituelle. Leurs réponses — et même certaines questions — doivent s'interpréter à la lumière des principes et de la culture religieuse qui règnent dans leur milieu religieux. Voici donc un bref aperçu de la manière dont la Direction est offerte aux religieux dans cette Congrégation.

1. *Obligation.* La règle prévoit que chaque Religieux doit se choisir un Directeur, un prêtre, auquel il s'adressera avec confiance et dont il recevra la direction avec humilité. Le choix de ce Directeur demeure libre. Des limites pratiques à cette liberté, pour la population étudiante, nous traiterons ci-dessous.

2. *Fréquence.* La règle ne prévoit rien explicitement. Mais la coutume prévaut de visiter le Directeur environ une fois par mois, plus souvent si on le désire. C'est au Supérieur de veiller à la régularité sur ce point.

3. *Choix du Directeur.* Le Directoire des étudiants rappelle qu'ils sont libres dans le choix de leur Directeur. En pratique, cependant, ce choix est limité aux professeurs des Facultés, qui enseignent dans le Scolasticat. Ces professeurs sont donc invités, lorsqu'ils ont plus de deux ans d'enseignement, à remplir la fonc-

tion de Directeur auprès des étudiants qui s'adresseront à eux. Il faudrait la permission du Supérieur pour avoir comme Directeur un prêtre vivant en dehors du Scolasticat.

4. *Fonction du Directeur.* La règle demande des Directeurs qu'ils se montrent hommes de prudence et de discrétion, de fine intelligence et de bon jugement, de piété solide et authentique. Ils doivent s'efforcer de former les âmes à la ressemblance du Christ, donner le bon exemple par leur fidélité aux observances, indiquer aux Dirigés les voies d'une piété sacerdotale solide, d'une fidélité sincère envers le Saint Père et d'une conformité à l'image du Christ qui vit en eux, avec l'assistance de la Vierge Marie à laquelle les étudiants seront invités à recourir avec une confiance toute spéciale.

5. *Utilité de la Direction.* Le Directoire des étudiants souligne que ceux-ci se trouvent dans un état de préparation et de formation, sur les chemins parfois obscurs de la perfection religieuse. C'est pourquoi ils ont besoin d'un Directeur qui soit pour eux un soutien, un maître et un guide. Il éclairera leurs esprits, dissipera leurs doutes, résoudra leurs difficultés et stimulera leur ferveur.

6. *Matière de la Direction.* Le Directoire indique que cette matière est tout ce qui concerne la vie individuelle des étudiants, même sa santé et ses études. Plus spécialement il s'agira des conditions de la vie intérieure, spirituelle. Les étudiants sont invités à se préparer à la rencontre avec le Directeur en esprit de foi, de simplicité et d'ouverture du cœur, d'amicale confiance et de soumission.

Ayant pris ainsi contact avec « l'esprit » de la Direction dans la Congrégation envisagée, il sera plus commode d'apprécier les nuances « différentielles » qu'y apportent, en fait, les variétés relatives à l'âge et au caractère.

PLAN DE L'ENQUETE

Pour la commodité du lecteur, nous ferons d'abord quelques commentaires sur la répartition des 563 répondants d'après *les trois traits de personnalité* (Emotivité, Activité et Secondarité) et d'après les huit caractères.

Nous relèverons ensuite *les attitudes à l'égard de la Direction spirituelle.*

Enfin ces variations seront mises en rapport statistique avec la diversité des traits et des caractères, pour retenir uniquement *les variations significatives.* Ceci nous livrera les résultats principaux de la recherche (relations entre les réponses caractérielles et les réponses d'attitudes).

1. DIVISION DE LA POPULATION SELON LES TRAITS ET LES CARACTÈRES.

On ne peut nier les déficiences actuelles de la caractérologie, bien connue en France, de Heymans-Le Senne [2]. Relevons en particulier

2. René Le Senne, *Traité de caractérologie,* 3e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

l'étude insuffisante de la constance et de la validité du questionnaire, ainsi que l'absence d'analyse statistique sérieuse des réponses obtenues. Néanmoins nous avons choisi ce questionnaire (amélioré et systématisé par Berger) pour diviser notre population homogène de 563 sujets selon le caractère. Outre le projet d'une étude statistique, appliquée au questionnaire caractérologique lui-même, que nous ne rapportons pas ici, il nous a semblé que l'instrument patiemment mis au point par ces auteurs s'était enrichi de tant de réflexions psychologiques, morales et religieuses, qu'il méritait, plus que tout autre, de trouver un prolongement dans la ligne de la vie spirituelle et des problèmes de l'ascèse religieuse.

C'est la revision du questionnaire, effectuée par Berger [3], qui nous a servi lors de nos sondages préparatoires. Et, avec sa permission généreusement accordée, nous en avons tenté la première traduction anglaise, en la corrigeant selon ce qui a été dit plus haut. Toutefois, après une première application à une population d'essai, nous avons été amené à rephraser, en les modifiant quelque peu, certaines questions qui, statistiques en main, ne différenciaient qu'imparfaitement les trois traits fondamentaux (Emotivité — Activité — Retentissement).

En outre, dans notre questionnaire, chacune des 30 questions (10 pour chacun des trois traits fondamentaux) se trouve flanquée d'une graduation : 4 - 3 - 2 - 1 - 0 qui permet au répondant de nuancer la convenance ou la répugnance de la question avec ce qu'il sait de lui-même. La somme des chiffres encerclés par le répondant donne ainsi sa situation pour les trois traits : l'Emotivité, l'Activité, le Retentissement — pour chaque trait le total peut donc aller de 40 (à supposer qu'il encercle la valeur 4 à chacune des 10 questions en rapport avec ce trait) à 0 (à supposer qu'il encercle le 0 à chacune de ces questions).

La table II (p. 276) fournit la répartition des répondants selon les trois traits en adoptant une graduation de 3 points comme intervalles (de 1 à 39 : car aucun répondant, en fait, n'a 0 ni 40 pour aucun trait). La table fournit, pour chaque intervalle de trois points, la fréquence des répondants et le chiffre cumulatif pour les répondants ayant pris place dans les intervalles précédents.

Cette table permet de passer aussitôt à la fixation d'une valeur *médiane*, pour chaque trait, dans la population envisagée. La médiane, comme on sait, est la valeur obtenue par le répondant qui occupe la position centrale dans la population pour la dimension mesurée — dans notre cas, il s'agit du répondant N° 282 (c'est-à-dire $\frac{563 + 1}{2}$).

Nous avons indiqué la médiane et les quartiles [4].

3. Gaston Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

4. Lorsqu'on base la division des caractères *sur les questions*, et non sur les

TABLE II

Fréquence et fréquence cumulative des répondants selon le degré d'Emotivité, d'Activité et de Secondarité

Points obtenus	EMOTIVITE		ACTIVITE		SECONDARITE	
	Fréq.	*Cumulat.*	*Fréq.*	*Cumulat.*	*Fréq.*	*Cumulat.*
1 - 3	5	5	0	0	0	0
4 - 6	8	13	2	2	4	4
7 - 9	11	24	6	8	4	8
10-12	38	62	10	18	8	16
13-15	53	115	37	55	25	41
16-18	72	187	56	111	44	85
19-21	70	257	111	222	90	175
22-24	70	327	100	322	108	283
25-27	81	408	99	421	118	401
28-30	62	470	85	506	90	491
31-33	45	515	38	544	49	540
34-36	33	548	18	562	15	555
37-39	15	563	1	563	8	563
Médiane :		22,5 points		23,5 points		24,5 points
Limite Q 1 :		16,6 points		19,3 points		20,4 points
Limite Q 4 :		28,2 points		27,5 points		28,2 points

N.B. a) *Les points obtenus* aux 10 questions, dont l'intensité peut aller de 0 à 4, varient théoriquement de 0 à 40. Ils sont ici échelonnés par intervalles de trois en trois points.

b) *La colonne de fréquence* indique le nombre de sujets dans chaque intervalle.

c) *La colonne de fréquence cumulative* indique le total des sujets appartenant aux intervalles précédents, en partant des valeurs les plus faibles (Non-Activité, Non-Emotivité, Primarité).

d) *La médiane* est la valeur obtenue par le sujet qui occupe le milieu de la répartition, c'est-à-dire le 282me sujet de la colonne cumulative.

e) *La limite Q 1* est la valeur obtenue par le sujet qui clôt le premier quart de la répartition (en ordre ascendant), soit le 141me sujet de la colonne cumulative. Elle sépare le premier et le deuxième quartile.

f) *La limite Q 4* est la valeur obtenue par le sujet qui clôt le troisième quart de la répartition (en ordre ascendant), soit le 423me sujet. Elle sépare le troisième et le quatrième quartile.

---

réponses de la population envisagée, la valeur médiane, pour chaque trait, est la même : 20 (puisque la somme des points obtenus peut théoriquement varier de 40,00 à 0,00). Mais cette manière de faire est extrêmement grossière : elle suppose, sans l'avoir jamais démontré, que chaque question a exactement la même valeur de stimulation pour les répondants, quel que soit leur milieu, leur éducation, etc. En d'autres termes, on oublie régulièrement de « pondérer » les questions en attribuant à chacune un indice qui restitue sa vraie valeur dans la série des 10 questions (pour chaque trait). Sans ce travail, la division des caractères est caduque.

Dans notre méthode, on aboutit à diviser la population en Emotifs - Non-Emotifs, Actifs - Non-Actifs, Secondaires - Primaires, *d'après un critère relatif à la population elle-même*. Tous ceux qui obtiennent plus de 22,5 seront Emotifs — plus de 23,3 seront Actifs — plus de 24,5 seront Secondaires. Et il y aura environ 282 sujets dans chacune de ces catégories.

Nous avons aussi calculé certains résultats en nous appuyant sur *les Quartiles extrêmes* de la population pour chaque trait : opposant ainsi les 25 % de la population qui sont *les plus* Emotifs et les 25 % qui sont *les moins* Emotifs (et ainsi de suite pour Actifs - Non-Actifs et Secondaires - Primaires). Ces groupes,

TABLE III

Distribution des huit **caractères** et des trois **traits** fondamentaux
selon les années d'études, l'âge moyen et **l'écart des âges**

Caractères	PHILOSOPHES			THEOLOGIENS				*Tot. Philos.*	*Tot. Théol.*	*TOTAL*	*Age moyen*	*Ecart total des âges*
	I	*II*	*III*	*I*	*II*	*III*	*IV*					
Passionnés	20	17	8	9	11	10	11	45	41	**86**	24.8	19.2 -34.5
Colériques	14	5	5	5	7	4	6	24	22	**46**	24.5	20.6 -38.0
Sentimentaux	11	13	8	8	9	5	5	32	27	**59**	22.8	19.4 -34.2
Nerveux	22	20	10	12	6	7	11	52	36	**88**	23.6	18.9 -35.9
Flegmatiques	14	13	9	13	11	5	20	36	49	**85**	25.0	19.11-35.0
Sanguins	7	10	2	4	10	14	14	19	42	**61**	25.1	19.2 -32.11
Apathiques	12	2	3	12	4	7	10	17	33	**50**	24.10	20.8 -30.5
Amorphes	17	19	8	16	7	7	14	44	44	**88**	24.7	19.6 -35.6
Total :	**117**	**99**	**53**	**79**	**65**	**59**	**91**	**269**	**294**	563	24.5	18.9 -38.0
Traits												
Emotifs	67	55	31	34	33	26	33	153	126	**279**		
Non-émotifs	50	44	22	45	32	33	58	116	168	**284**		
Actifs	55	45	24	31	39	33	51	124	154	**278**		
Non-actifs	62	54	29	48	26	26	40	145	140	**285**		
Secondaires	57	45	28	42	35	27	46	130	150	**280**		
Primaires	60	54	25	37	30	32	45	139	144	**283**		

N.B. Lorsque deux ou trois sujets ont la même cote, dans l'échelle ascendante pour chaque trait, ils ont été maintenus ensemble : d'où la légère variation autour du chiffre (282) déterminant la médiane.

N.B. Cette table montre que les caractères et les traits sont assez uniformément répartis dans les sept années d'études. Il apparaît clairement, cependant, que l'EMOTIVITE a tendance à décroître avec l'âge. La fréquence *proportionnelle* des sujets ACTIFS ou SECONDAIRES ne révèle, au contraire, aucune différence avec l'âge.

Comme on le sait, c'est par la simple combinaison des trois traits fondamentaux (Emotivité — Activité — Retentissement) entre eux que l'on obtient *la répartition en 8 caractères*. Nous reproduisons ici cette répartition en y ajoutant le nombre de nos 563 répondants qui prennent place dans chaque catégorie.

PASSIONNÉS	(Emotifs	— Actifs	— Secondaires)	=	86
COLÉRIQUES	(Emotifs	— Actifs	— Primaires)	=	46
SENTIMENTAUX	(Emotifs	— Non-Act.	— Secondaires)	=	59
NERVEUX	(Emotifs	— Non-Act.	— Primaires)	=	88
FLEGMATIQUES	(Non-Emot.	— Actifs	— Secondaires)	=	85
SANGUINS	(Non-Emot.	— Actifs	— Primaires)	=	61
APATHIQUES	(Non-Emot.	— Non-Act.	— Secondaires)	=	50
AMORPHES	(Non-Emot.	— Non-Act.	— Primaires)	=	88

Pour une répartition détaillée, combinant les caractères, les traits, les années d'études, et la répartition philosophes-théologiens (correspondant pratiquement à l'âge), le lecteur se reportera à la **table III** (p. 277).

II. ATTITUDES EN DIRECTION SPIRITUELLE : LE QUESTIONNAIRE.

Tel qu'il se présentait dans notre recherche, le questionnaire d'attitudes comprenait 28 questions, présentées en sept groupes de quatre. A part le premier groupe qui inclut deux idées différentes (un jugement global sur le besoin, l'utilité ou la nécessité de la direction — et une opinion sur la régularité des intervalles entre les visites au Directeur), chaque groupe de 4 questions est orienté vers *une attitude* qui peut s'exprimer en 4 formes ou manifestations distinctes. Le groupe 2 recherche la raison qui a motivé le choix de tel ou tel Directeur. Le groupe 3 traite des sentiments à l'occasion de la relation entre le Directeur et le Dirigé : malaise, conflit, discussion, soumission passive. A l'occasion du groupe 4, le répondant peut exprimer quelle catégorie de critiques il adresserait à son Directeur spirituel. Au groupe 5, il est invité à dénoncer la cause possible du déficit constaté dans

---

premier et dernier quart de la population, possédant le trait au maximum et au minimum, sont mentionnés de la façon suivante : Q-4 (Emotifs), Q-4 (Actifs), Q-4 (Secondaires), et Q-1 (Non-Emotifs), Q-1 (Non-Actifs), Q-1 (Primaires). La table indique les valeurs qui nous ont servi à départager ces quartiles extrêmes pour chaque trait. Nous les désignons comme limite Q-4 et limite Q-1.

Dans une population de 563, la position qui clôt le premier quart (les sujets étant placés par ordre croissant, p. ex. d'Emotivité) est celle du N° 141 (i.e. $\frac{563}{4}$). Les 141 sujets qui ont moins de 16,6 (dans la table II) seront donc appelés les extrêmes Non-Emotifs (Q-1) et les 141 sujets qui ont plus de 28,2 seront les extrêmes Emotifs (Q-4).

ses relations de Direction. Le groupe 6, prolongation du groupe 2, recherche ce que le répondant apprécie dans la personne de son Directeur. Et le groupe 7, enfin, ce dont il se reconnaît redevable à la Direction. (La **table IV** (p. 280-281) présente ces groupes de questions, sous forme condensée).

Ces 28 questions ont été le résultat d'un long travail de consultations, de lectures, de discussions et de purification d'un questionnaire d'essai qui fut rempli et commenté par 60 étudiants religieux ou prêtres, pris en dehors de la population de la recherche, mais d'âge semblable. Il serait trop long d'exposer ici la méthode suivie pour formuler et sélectionner les questions, avant et après cet essai préliminaire. Qu'il suffise de dire que les attitudes mises en jeu et les disjonctions offertes aux répondants ne sont pas le fruit d'une élaboration logique, ou à priori, mais qu'elles sont venues de la pratique même, et des préoccupations, tant des Dirigés que des Directeurs.

Peut-être le lecteur aura-t-il parfois l'impression que certaines disjonctions ne sont pas complètes, voire même non adéquates dans leur distinction; les auteurs, dans beaucoup de cas, en furent eux-mêmes bien conscients; mais ils ont préféré sacrifier les vues logiques ou abstraites à l'avantage de maintenir ces questions-là, qui leur furent suggérées par l'expérience et reçurent un début de consécration lors de leur questionnaire d'essai.

On notera que les problèmes d'intercaractérologie (impliquant le caractère du Directeur préféré) ont été entièrement laissés de côté.

Chaque question sur la Direction se trouvait — comme les questions sur le caractère — flanquée des chiffres à encercler 4 3 2 1 0 selon la correspondance de l'attitude qu'elle exprime avec les dispositions du répondant. En fin d'enquête, il fut donc possible de calculer la *moyenne* pour la population totale, exprimant le degré d'adhésion que chaque question reçoit de l'ensemble de nos répondants. Cette moyenne qui, théoriquement, peut varier de 0 à 4 nous révèle l'attitude globale de notre population à l'égard du thème soulevé dans la question. A titre d'exemple, disons que la plus petite adhésion rencontrée (ou, si l'on préfère, la protestation la plus nette) se trouve au groupe 2, question b : « Votre Directeur exige trop de vous », qui ne recueille qu'une cote moyenne de *0,38*. Autre exemple, cette fois pour la question qui remporte l'adhésion maximum : « Vous regardez votre Directeur comme un prêtre d'expérience auquel vous faites confiance pour vous guider au nom du Christ » (groupe 5, question b) : cette proposition reçoit une cote moyenne de *3,35*.

De la même façon, nous avons calculé les cotes moyennes des réponses à chaque question pour les sous-groupes de notre population : *caractères, traits, traits extrêmes* (Q-1 et Q-4 des traits) et *âge* (Q-1 et Q-4 des âges).

TABLE IV A

Attitudes vis-à-vis de la Direction spirituelle. Réponses aux 28 questions : moyennes, variances et signification des variances selon l'âge (deux groupes extrêmes : Q1 et Q4) et selon les traits

QUESTIONS SUR LA DIRECTION	AGE			TRAITS								
				E.	nE.	Var.	A.	nA.	Var.	Sec.	Prim.	Var
1. Jugement global et rythme adopté.	Q1	Q4	Var.									
a 1. Profond besoin d'un guide	3.19	2.91	*5.14**	3.23	2.91	*13.62***	3.14	3.00	2.20	3.16	2.98	*4.32*
b 2. Utile, mais non nécessaire	1.14	1.50	*4.73**	1.33	1.45	1.07	1.38	1.40	0.03	1.36	1.42	0.27
c 3. A intervalles préfixés	2.04	1.70	*3.92**	1.80	1.88	0.47	1.81	1.87	0.27	1.87	1.81	0.28
d 4. Selon vos propres besoins	2.44	2.57	0.66	2.70	2.45	*4.50**	2.74	2.42	*8.14***	2.67	2.49	2.55
2. Raisons du choix.												
a 5. Directeur psychologue	2.42	2.50	0.25	2.39	2.60	3.73	2.55	2.64	1.02	2.57	2.42	1.86
b 6. Directeur surnaturel	2.43	2.77	*4.60**	2.54	2.72	2.58	2.71	2.55	2.20	2.84	2.42	*15.48*
c 7. Directeur met à l'aise	2.99	2.74	2.67	2.84	2.76	0.58	2.90	2.70	3.63	2.79	2.81	0.04
d 8. Directeur sur recommandation	1.50	1.33	0.88	1.51	1.20	*6.05**	1.25	1.46	2.76	1.30	1.41	0.76
3. Sentiments éprouvés.												
a 9. Mal à l'aise	1.30	1.48	1.41	1.58	1.34	*5.34**	1.39	1.52	1.58	1.42	1.50	0.60
b 10. Conflit psychologique	0.65	0.95	*5.36**	0.95	0.70	*8.11***	0.81	0.84	0.11	0.78	0.87	1.03
c 11. Besoin de discussion	1.30	1.28	0.02	1.39	1.17	4.86*	1.34	1.22	1.44	1.20	1.36	2.56
d 12. Sacrifice d'idées personnelles	1.57	1.23	*5.57**	1.52	1.18	11.38**	1.32	1.38	0.35	1.38	1.32	0.35
4. Critiques.												
a 13. Pas d'occasion de s'expliquer	0.75	0.82	0.25	0.79	0.80	0.01	0.72	0.87	2.36	0.72	0.87	2.82
b 14. Vise trop haut	0.48	0.30	*4.07**	0.39	0.37	0.11	0.31	0.45	*5.26**	0.31	0.45	*4.05**
c 15. Demande trop peu	1.16	1.16	0.00	1.07	1.19	1.18	1.15	1.11	0.15	1.15	1.11	0.15
d 16. Dirige selon image fausse	0.79	1.09	*4.32**	0.91	0.85	0.39	0.79	0.97	3.54	0.86	0.90	0.17
5. Causes de déficit.												
a 17. Trop abstraite	1.60	1.57	0.03	1.65	1.60	0.17	1.67	1.59	0.43	1.65	1.60	0.17
b 18. Simplifie trop	1.04	1.09	0.12	1.09	1.01	0.68	1.01	1.10	0.86	1.04	1.07	0.12
c 19. Vise trop l'immédiat	0.76	0.62	1.44	0.79	0.69	1.45	0.73	0.76	0.13	0.70	0.79	0.96
d 20. Trop souvent négative	0.77	0.60	1.76	0.73	0.76	0.11	0.70	0.79	0.99	0.74	0.74	0.00
6. Perspective sur le directeur.												
a 21. Un ami encourageant	2.22	2.01	1.72	2.26	1.87	*12.40***	2.13	2.00	1.35	2.15	1.99	2.05
b 22. Un guide au nom du Christ	3.43	3.26	3.00	3.33	3.37	0.31	3.49	3.21	*5.68***	3.44	3.26	*6.42**
c.23. Un conseiller avisé	3.34	3.08	*5.38**	3.25	3.13	2.37	3.27	3.10	*4.68**	3.28	3.10	*5.36**
d 24. Un modèle, un exemple	2.13	2.26	0.63	2.32	2.11	*3.88**	2.35	2.09	*5.97**	2.38	2.06	*9.09**
7. Bienfaits recueillis.												
a 25. Responsabilité développée	2.45	2.55	0.48	2.50	2.44	0.38	2.63	2.32	*10.36***	2.57	2.37	*4.27**
b 26. Meilleure connaiss. de soi	2.81	2.91	0.63	2.92	2.79	2.23	2.95	2.77	*4.28**	2.92	2.79	2.23
c 27. Modification de conduites	2.77	2.62	1.37	2.86	2.60	*9.20***	2.85	2.61	*7.82***	2.83	2.64	*4.88**
d 28. Secours contre les dangers	2.94	2.82	1.05	2.93	2.75	*4.67**	2.90	2.79	1.74	2.88	2.80	0.92
Total des Variances ayant une signification :			*9*			*11*			*8*			*8*

N.B. * signifie que la variance entre ces deux groupes est *significative*.
** signifie que cette variance est *très significative* (cfr texte, p. 282, note 5).

TABLE IV B

Attitudes vis-à-vis de la Direction spirituelle. Réponses aux 28 questions : moyenne générale, moyennes caractérielles et estimation de la variance totale **intercaractérielle**

QUESTIONS SUR LA DIRECTION	*Moyenne générale (563 sujets)*	*CARACTERES*												*Variance*
		Pass.		*Colér.*		*Sent.*		*Nerv.*		*Flegm.*		*Sang.*		*Apat.*		*Amor.*		
Jugement global et rythme adopté.																		
1. Profond besoin d'un guide	3.07	3.42		3.15		3.12		3.16		3.08		2.82		2.92		2.81		*3.19***
2. Utile, mais non nécessaire	1.39	1.16		1.48		1.39		1.39		1.39		1.59		1.60		1.32		0.69
3. A intervalles préfixés	1.84	1.85		1.52		1.78		1.90		1.95		1.75		1.88		1.91		0.54
4. Selon vos propres besoins	2.58	2.87		2.80		2.81		2.41		2.64		2.67		2.22		2.27		*2.52**
Raisons du choix.																		
5. Directeur psychologue	2.49	2.37		2.15		2.61		2.39		2.67		2.92		2.70		2.24		*2.61**
6. Directeur surnaturel	2.63	2.66		2.50		2.78		2.28		2.99		2.54		2.96		2.44		*2.90***
7. Directeur mettant à l'aise	2.80	2.90		2.91		2.78		2.78		2.80		3.05		2.62		2.61		0.90
8. Directeur sur recommandation	1.36	1.48		1.49		1.49		1.58		1.12		0.95		1.06		1.53		1.89
Sentiments éprouvés.																		
9. Mal à l'aise	1.46	1.56		1.39		1.78		1.65		1.28		1.31		1.14		1.53		1.44
10. Conflit psychologique	0.82	0.84		1.00		0.97		1.03		0.71		0.79		0.58		0.69		1.60
11. Besoin de discussion	1.28	1.33		1.59		1.44		1.32		1.08		1.54		0.88		1.17		*2.33**
12. Sacrifice d'idées personnelles	1.35	1.58		1.41		1.66		1.42		0.96		1.36		1.40		1.15		*2.73***
Critiques.																		
13. Pas d'occasion de s'expliquer	0.79	0.67		0.58		0.75		1.03		0.75		0.82		0.72		0.86		0.94
14. Vise trop haut	0.38	0.27		0.41		0.49		0.42		0.21		0.44		0.32		0.51		*2.09**
15. Demande trop peu	1.13	1.07		1.11		1.14		1.01		1.22		1.21		1.18		1.07		0.27
16. Dirige selon une image fausse	0 88	0.87		0.89		0.98		0.91		0.69		0.72		0.96		1.02		0.80
Causes de déficit.																		
17. Trop abstraite	1.63	1.76		1.67		1.49		1.64		1.72		1.46		1.54		1.62		0.21
18. Simplifie trop	1.05	1.03		1.02		1.20		1.11		0.98		1.00		0.96		1.09		0.32
19. Vise trop l'immédiat	0.74	0.76		0.78		0.73		0.87		0.59		0.84		0.74		0.67		0.68
20. Trop souvent négative	0.74	0.86		0.39		0.68		0.81		0.59		0.85		0.86		0.80		1.40
Perspective sur le directeur.																		
21. Un ami encourageant	2.07	2.52		2.26		2.17		2.08		1.82		1.92		2.02		1.80		*2.75***
22. Un guide au nom du Christ	3.35	3.57		3.48		3.29		3.06		3.44		3.44		3.42		3.23		*3.16***
23. Un conseiller avisé	3.19	3.47		3.22		3.22		3.09		3.25		2.82		3.12		3.01		1.84
24. Un modèle, un exemple	2.22	2.60		2.43		2.29		2.01		2.34		1.93		2.16		1.99		*2.73***
Bienfaits recueillis.																		
25. Responsabilité développée	2.47	2.74		2.48		2.47		2.31		2.61		2.59		2.32		2.24		1.88
26. Meilleure connaissance de soi	2.86	3.08		3.02		2.81		2.80		2.87		2.82		2.88		2.62		1.34
27. Modification de conduites	2.73	3.13		2.93		2.86		2.56		2.66		2.67		2.54		2.55		*3.47***
28. Secours contre des dangers	2.84	3.07		2.93		2.81		2.85		2.76		2.82		2.82		2.66		1.57

Total des variances ** très significatives : 7
Total des variances * significatives : 4

Total des variances ayant une signification statistique : 11

B. * signifie que la variance intercaractérielle est *significative.*
** signifie que la variance intercaractérielle est *très significative* (cfr texte p. 282, note 5).

Enfin, nous avons testé *la signification statistique des différences entre ces moyennes* [5].

La procédure décrite en note fut appliquée à chacune des 28 questions relative à la Direction. Elle nous a permis d'enregistrer, comme statistiquement valables, les résultats suivants.

III. CORRÉLATIONS ENTRE LES ATTITUDES ET L'ÂGE, LES CARACTÈRES OU LES TRAITS.

A. *Résultats négatifs.*

La **table IV** (p. 280-281) présente les 28 tableaux de moyennes et de significations correspondant aux 28 questions sur la Direction.

Comme il fallait s'y attendre, plusieurs questions ne livrent *aucune* différence qui soit statistiquement significative (ni pour le caractère, ni pour les traits, ni pour l'âge). C'est le cas de *toutes les questions du Groupe 5,* regardant la cause du déficit en Direction Spirituelle : ces questions, qui présentent d'ailleurs des cotes assez faibles (de 0,74 à 1,63), montrent donc que les reproches faits à la Direction (à la différence de ceux faits au Directeur) ne sont pas en relation avec les facteurs caractériels, ni avec l'âge. Il n'y a non plus *aucune* différence significative pour les questions *2 c* (choix d'un Directeur parce qu'on est à l'aise avec lui — Moyenne : 2,80), *4 a* (pas l'occasion de s'expliquer) et *4 c* (le Directeur demande trop peu).

B. *Résultats positifs en fonction de l'âge.*

Rappelons qu'il s'agit ici de la comparaison entre les deux quarts extrêmes de notre population : 141 philosophes (les plus jeunes : âge

5. On sait, en effet, qu'une différence entre deux moyennes n'a guère de signification *per se* : la comparaison implique l'examen de la *dispersion* des résultats pour les deux groupes dont on compare les moyennes. Dans le cas qui nous occupe au premier chef (la comparaison des 8 caractères), la méthode statistique adéquate est *l'analyse de la variance* et *l'application du F-test* à l'aide des tables de Snedecor. Cette méthode, dont le lecteur français peut trouver un exposé pratique et détaillé dans un article de J.-M. Faverge (*L'analyse de la Variance en Psychologie,* dans « Année Psychologique », Vol. 49, Paris, Presses Univ. de France, 1950), implique des calculs assez longs, mais indispensables. Dans la comparaison entre les traits et les groupes d'âge, nous avons appliqué le t-test (un cas particulier du F-test).

L'analyse de la variance aboutit à déceler la *signification statistique* des différences relevées entre caractères (pris dans leur complexité), entre traits, entre âges. Cette signification statistique indique si les variations constatées entre les groupes sont suffisamment larges pour qu'on ne puisse pas les attribuer au hasard; elle indique, du même coup, si le facteur envisagé (caractère, trait ou âge) peut avoir une influence significative sur la variable (en l'occurrence l'attitude envers la Direction exprimée par la question) dans la population envisagée. Elle indique, enfin, avec quelle probabilité le seul hasard pourrait produire une différence équivalente à celle relevée : si la probabilité est égale ou inférieure à 5 %, la différence sera appelée *significative*; si la probabilité est égale ou inférieure à 1 %, la différence sera appelée *très significative.*

moyen : 22 ans) et 141 théologiens (les plus âgés : âge moyen : 26 ans 4 mois).

Neuf questions accusent des différences significatives en fonction de l'âge : cinq obtiennent des moyennes plus élevées chez les jeunes — quatre obtiennent des moyennes plus élevées chez les vieux.

Le « profond besoin de quelqu'un pour vous guider » (*1 a*).

L'utilité de « voir le Directeur à des intervalles réguliers, fixés d'avance » (*1 c*).

Le « sentiment de sacrifier souvent des idées personnelles » en Direction (*3 d*).

L'idée que « le Directeur vise trop haut, exige trop » (*4 b*).

La considération du Directeur comme « un conseiller avisé qui fait comprendre et aide à voir clair » (*6 c*).

Telles sont les cinq attitudes qui prédominent *chez les jeunes* (Q-1 de la population) de façon statistiquement significative.

Au contraire, les attitudes qui prédominent *chez les vieux* sont les suivantes :

« La Direction est utile, mais non nécessaire » (*1 b*).

Le choix du Directeur « à cause de ses qualités surnaturelles » (*2* b).

La fréquence d'une « sensation de conflit psychologique avec le Directeur » (*3 b*).

Et la pensée critique que le Directeur « dirige selon une image inexacte qu'il se fait de vous » (*4 d*).

Pour ces quatre questions, la différence est statistiquement significative en faveur *des plus âgés* (Q-4 de la population — les théologiens les plus âgés).

A côté de la confirmation de certains faits, généralement connus, en rapport avec le caractère progressivement plus lâche ou intermittent de la Direction chez les religieux plus avancés, il convient de remarquer *la marche générale qui se poursuit avec l'âge : la relation avec le Directeur devient moins satisfaisante sur le plan humain* (*3 b, 4 d*), *mais sa signification surnaturelle en esprit de foi se dégage plus nettement* (*2 b* à rapprocher de *6 c*).

C. *Résultats positifs en rapport avec le caractère.*

Si nous passons au relevé des questions qui révèlent une différence statistiquement significative selon la variété des *caractères* (F-test appliqué à la variance générale dans l'ensemble des caractères), nous en trouvons *onze*, que nous présentons ici en examinant de quel *trait* dépend principalement la variation (t-test appliqué à la différence pour Emotivité, Activité et Secondarité). Les sept premières diffèrent *très* significativement.

1. *Le profond besoin de quelqu'un pour vous guider* (*1 a*). La variation intercaractérielle se révèle ici statistiquement *très* significative (il y a donc moins de 1 % chance pour que les différences soient dues au hasard). Il y a deux traits, l'Emotivité et la Secondarité, qui commandent cette différence; mais l'*Emotivité semble le facteur dominant* : de nouveau, la différence est *très* significative entre les Emotifs (moyenne : 3,23) et les Non-Emotifs (moyenne : 2,91); cette différence est significative entre les Secondaires (moyenne : 3,16) et les Primaires (moyenne : 2,98), indiquant que la Secondarité est aussi en relation, mais plus faiblement, avec cette attitude. La différence caractérielle dépasse, pour cette attitude, la différence due à l'âge, qui n'était, comme on l'a vu ci-dessus, que significative.

2. *Choix du Directeur à cause de ses qualités surnaturelles* (*2 b*). Variation caractérielle *très* significative, *commandée par la Secondarité* (différence pour *la Secondarité* aussi *très* significative). Ici encore, l'influence de l'âge, qui augmentait progressivement cette attitude, est inférieure à l'influence caractérielle : c'est donc à la secondarité, avant tout autre trait, que cette attitude se trouve reliée.

3. *Sentiment de sacrifier souvent des idées personnelles en Direction* (*3 d*). Variation caractérielle *très* significative, *commandée par l'Emotivité* (différence pour l'Emotivité aussi *très* significative). Comme les deux questions précédentes, celle-ci était aussi affectée significativement par l'âge, qui diminuait progressivement ce sentiment : mais la différence due au trait d'Emotivité est beaucoup plus nette.

4. *Directeur envisagé comme un ami dont on attend encouragement et consolation* (*6 a*). Variation caractérielle *très* significative, *commandée par l'Emotivité* (différence, en faveur de l'Emotivité, aussi *très* significative).

5. *Directeur envisagé comme un guide, auquel on fait confiance, au nom du Christ* (*6 b*). Variation caractérielle *très* significative, *commandée par l'Activité* (différence *très* significative aussi pour l'Activité) *et par la Secondarité* (différence significative pour le Retentissement).

6. *Directeur envisagé comme un modèle vivant qui aide plus par son exemple que par ses avis* (*6 d*). Variation caractérielle *très* significative, *commandée principalement par la Secondarité* (différence *très* significative), *mais aussi par l'Activité* (différence significative) et par l'Emotivité (différence légèrement significative) : ces trois traits augmentant l'attitude là où ils existent positivement.

7. *La Direction a servi à adopter de nouvelles manières d'agir* (*7 c*). Variation caractérielle *très* significative, *commandée en premier lieu par l'Emotivité* (différence *très* significative), puis par l'*Activité* (différence également *très* significative, mais moindre), enfin *par la Secondarité* (différence significative).

8. *Que les propres besoins détermineront les visites au Directeur* (*1 d*). Variation caractérielle significative, nettement *commandée par l'Activité* (différence *très* significative) *et par l'Emotivité* (différence significative).

9. *Le besoin de discuter critiquement avec le Directeur la solution proposée* (*3 c*). Variation caractérielle significative, *commandée par l'Emotivité.*

10. *Le Directeur vise trop haut, exige trop* (*4 b*). Variation caractérielle significative, *dépendant de la Non-Activité et de la Primarité* (différence significative pour ces deux traits) : Non-Actifs et Primaires éprouvent davantage cette sensation. Rappelons que les plus jeunes l'éprouvaient aussi davantage.

11. *Directeur choisi parce qu'il est capable de bien comprendre les hommes* (*2 a*). *La variation inter-caractérielle est significative,* bien qu'aucune différence pour les traits ne se soit révélée significative. C'est l'unique attitude qui se révèle statistiquement significative dans les caractères et qui ne soit pas en rapport direct avec les traits. Ceci tendrait à démontrer que, dans la question qui nous occupe, il est plus intéressant de travailler avec les différences dues aux trois traits fondamentaux que de s'appliquer aux huit caractères proprement dits. A titre documentaire, signalons que les Non-Actifs, les Non-Emotifs et les Secondaires l'emportent ici légèrement, mais non significativement, sur les Actifs, Emotifs et Primaires.

D. *Résultats positifs en rapport exclusivement avec les traits.*

Pour compléter cette revue rapide des résultats, il nous reste à mentionner *cinq* questions qui aboutissent à une variation significative des attitudes si l'on compare la population répartie selon les trois *traits* fondamentaux, alors que cette différence *n'est pas* significative selon la variété des huit *caractères.* Il s'agirait d'une attitude pour laquelle une variation, réelle selon les traits, *s'efface* lorsqu'on combine les traits entre eux pour aboutir aux caractères.

Voici les *cinq* questions où se révèle une différence significative entre certains traits, sans que cette différence apparaisse dans les caractères de la population générale :

1. *Sentiment d'être mal à l'aise pour s'expliquer* (*3 a*) : significativement plus intense chez *les Emotifs.*

2. *Le Directeur envisagé comme un conseiller avisé qui fait voir clair* (*6 c*) : significativement plus marqué chez *les Actifs* et chez *les Secondaires.*

3. *La Direction a développé le sens de la responsabilité personnelle* (*7 a*) : expérience significativement plus marquée chez *les Secondaires* et *très* significativement plus marquée chez *les Actifs.*

4. *La Direction a appris à mieux se connaître* (*7 b*) : expérience significativement plus marquée chez *les Actifs.*

5. *La Direction a procuré un secours pour surmonter certains dangers* (7 d) : expérience significativement plus marquée chez *les Emotifs*.

CONCLUSIONS

Il semble que notre recherche ouvre la voie à deux séries de conclusions « pratiques » : les unes regardent les lecteurs ou Directeurs qui sont déjà familiers avec la caractérologie de Heymans-Le Senne ; les autres regardent les lecteurs ou Directeurs qui, sans être familiers avec le système caractérologique, sont plutôt curieux de considérations générales sur la Direction et les attitudes qu'elle suscite, surtout en fonction de l'âge.

A. *A l'usage des Directeurs déjà familiers avec la caractérologie* utilisée dans cette recherche, il suffira de reprendre un peu plus systématiquement les attitudes qui se sont trouvées liées, de façon statistiquement significative, avec tel ou tel caractère.

Le passionné aborde la Direction avec une attitude très enthousiaste : sentant, plus que tout autre, le profond besoin d'un guide, il est aussi parmi ceux qui en retirent davantage et en conservent le meilleur souvenir. Attaché par la personne du Directeur à l'institution elle-même, c'est le contact personnel qui compte davantage, pour lui, dans cette relation : un contact où le Directeur est, avant tout, un modèle, un exemple, un médiateur entre lui et le Christ par la stimulation vivante de ses propres conduites. Il attribue à la direction le sacrifice fréquent d'idées personnelles et, plus que tout autre, lui est redevable de certaines modifications dans ses manières d'agir. Il nous semble donc que le Directeur fera bien de prendre garde à l'excès de ces attitudes fondamentales, en particulier à l'excès d'attachement à la personne du directeur ; ceci lui sera d'ailleurs facilité par l'indéniable capacité religieuse du Passionné et son aptitude à intérioriser ses attitudes spirituelles.

Le colérique souhaite voir son Directeur selon ses propres besoins du moment. Plus que tout autre, il éprouve, en direction, le besoin de discuter, de critiquer les réponses de son Directeur. En fin de compte, son estime générale de l'institution est très faible. Volontiers il dirait que son Directeur vise trop haut, ce qui, probablement, veut dire pour lui qu'il se sent invité à des chimères. En bref, il est (avec le nerveux) un caractère très difficile à manier par le Directeur. Il reconnaît pourtant que la direction a abouti à modifier fréquemment ses conduites et, plus que tout autre, souligne que la direction spirituelle est essentielle à tout progrès ascétique. Le directeur, pour lui, est un modèle, un exemple, un guide au nom du Christ. Nous croyons donc que la direction du colérique, tout en donnant lieu à des

conversations qui laissent un souvenir plutôt ingrat, est beaucoup plus efficace qu'il ne le semblerait à première vue. En fait, ses critiques n'ont pas l'amertume qui caractérise les critiques du nerveux et il a subi l'influence du directeur beaucoup plus, probablement, que celui-ci ne le réalise. Ce serait le cas de dire qu'avec le colérique c'est surtout au directeur à envisager son action en esprit de foi.

Le sentimental aborde la direction avec une très haute estime et une réelle attente. Mais, très vite, c'est la relation d'attachement personnel à la personne du directeur qui prime sur toute autre considération. Aimant de venir trouver le directeur au moment de ses propres besoins, il est le caractère qui, plus que tout autre, éprouve fréquemment le sacrifice d'idées qui lui sont chères. Il trouve du reste que le directeur vise souvent trop haut. C'est de l'ami encourageant qu'il a besoin. Plus que tout autre, il se sent souvent mal à l'aise en direction. Ce facteur personnel dans la relation ne doit pas échapper au Directeur qui devrait, semble-t-il, l'orienter vers une relation davantage fondée sur la foi et l'obéissance surnaturelle, et moins sur les charmes de sa personne ou de son accueil personnel. Le Directeur trouvera d'ailleurs ici une immense bonne volonté et un grand désir d'être tiré de l'isolement spirituel.

Le nerveux est sans doute, de tous les caractères, celui qui a la moins favorable attitude vis-à-vis de la direction. Attiré au minimum par l'aspect surnaturel de la Direction, peu enclin à voir dans son Directeur un guide au nom du Christ, il trouve cette relation le plus souvent trop superficielle et, plus facilement que les autres (bien que cette différence n'ait pas une signification formellement statistique), il choisirait son Directeur sur simple recommandation. Au cours de la Direction elle-même, il a souvent le sentiment de sacrifier ses idées personnelles, mais il n'arrive toutefois pas à les discuter vraiment avec son Directeur. C'est un *nerveux* qui, spontanément, ajoutait à ses réponses au questionnaire cette réflexion : « Pourquoi n'avoir rien demandé à propos de *la sincérité* à l'égard du Directeur? Je crois que de nombreux dirigés voudraient y arriver et n'y parviennent pas ». Le *nerveux* a facilement l'impression que le Directeur vise trop haut et que la direction n'a guère modifié ses conduites. Pourtant il est (après les Passionnés) le caractère qui ressent le plus grand besoin d'être guidé, surtout — il est vrai — aux époques de crises et de grandes décisions. Nous pensons que le but principal du Directeur serait de faire acquérir au *nerveux* une certaine constance et fidélité, ainsi que le sens surnaturel de cette relation de Direction. Sans doute y parviendra-t-il, au mieux, en lui offrant cet accueil inconditionné et cette infinie patience qui caractérisent la divine présence.

Le flegmatique offre au Directeur une relation facile, sans heurts, volontiers à intervalles réguliers, dont il perçoit spontanément (encore que très intellectuellement) l'utilité. Le plus porté de tous les caractè-

res à choisir son Directeur pour des raisons surnaturelles, fort enclin à voir en lui un guide au nom du Christ, ainsi du reste qu'un conseiller avisé, il est peu porté à discuter critiquement avec lui les solutions que le Directeur proposerait. Il éprouve au minimum le sentiment de sacrifier souvent ses propres idées en Direction et est fort loin de penser que le Directeur vise trop haut avec lui, probablement du reste parce que les Directeurs ont peu tendance à vouloir changer les conduites des *flegmatiques* et parce que lui-même prend tout son temps pour réaliser d'éventuels objectifs ascétiques ou spirituels. Le *flegmatique* a plus que d'autres (sans que cette différence soit cependant significative) la tendance à trouver que le Directeur demande trop peu et que la Direction est trop abstraite. Il se trouve très reconnaissant à la Direction pour avoir développé le sens de sa propre responsabilité, mais la considère rarement comme nécessaire à la persévérance, et ne la fonde pas volontiers sur une attitude d'humble obéissance surnaturelle (probablement parce qu'il réfléchit mieux et plus rationnellement à la distinction entre une relation formellement fondée sur l'obéissance et une relation librement poursuivie en esprit de foi : cette dernière l'attirant davantage). Dans l'ensemble, nous croyons donc que le Directeur entretiendra avec le *flegmatique* des relations aisées, mais qu'il rencontrera de grandes difficultés à lui ouvrir l'accès à certains élans de générosité, à certaines formes élevées de prière mystique et à l'acceptation de tout ce qui ressemble aux élans spontanés de la vie affective.

Le *sanguin* a une situation très particulière. Venu très souvent à la Direction sur la base d'une confiance surtout humaine, il a tendance à être déçu par les insuffisances de ses Directeurs et à accéder ensuite, plus souvent que d'autres, à la considération du fondement surnaturel de cette relation [6]. Ne sentant pas profondément le besoin d'un guide, il est le caractère le plus porté à chercher un Directeur psychologue avec lequel il puisse facilement discuter les solutions proposées. Le considérer comme un exemple, un modèle, est une attitude qui lui vient très peu. Quoique la relation du Directeur avec le sanguin soit d'emblée assez satisfaisante, ce n'est sans doute qu'à la longue, avec l'âge, qu'elle produira des fruits vraiment surnaturels, allant au delà de cette extraversion facile et des réalisations pratiques qui sont la part innée de ce caractère.

L'apathique, par sa secondarité, présente un tableau fort différent de l'amorphe dans ses attitudes vis-à-vis de la Direction. Très porté à la considérer selon sa dimension surnaturelle et comme un moyen d'éviter l'isolement spirituel, il voit plus que les autres la fonction du Directeur comme médiateur entre l'âme et le Christ. Mais plus que

6. Ceci résulte de comparaisons entre le groupe des *sanguins jeunes* et des *sanguins âgés,* pour lesquelles nous renvoyons le lecteur à la publication complète des résultats.

les autres aussi il pense que cette fonction n'est pas nécessaire à tout progrès dans la vie spirituelle et qu'il pourrait fort bien aller en Direction seulement au temps de besoins. Selon nos moyennes, statistiquement significatives, il est un de ceux qui ne discutent pas en Direction, mais qui y sacrifient souvent leurs idées personnelles. Pourtant, à propos des conduites, il ne pense pas que la Direction ait apporté beaucoup de modifications. Il est à noter que les jeunes *apathiques* affirment avoir été aidés par leur Directeur beaucoup plus que les *apathiques* âgés, et cela dans une proportion qui l'emporte sur celle de la plupart des autres caractères. Il semble que, pour un grand nombre, l'âge ait tendance à les refermer sur leur secondarité défensive. Il est sûr que le problème posé au Directeur par l'*apathique* est celui de son ouverture au prochain dans la charité soit active, soit affective. Sans doute le Directeur pourra-t-il, appuyé sur cette fidélité (un peu vide) qui caractérise ce caractère, être pour lui, dans cette vivante relation qu'est la Direction, le signe et la réalisation partielle de la divine charité.

L'amorphe, qui est un non-émotif primaire comme le sanguin, n'éprouve guère le besoin d'un guide et serait content de n'aller chez le Directeur que sous la pression de ses propres besoins — éventualité sans doute assez rarement réalisée. Devant accepter l'institution comme elle est, il est tout prêt à choisir son Directeur sur recommandation. Il s'engage peu dans la relation et, placé devant l'idée que le Directeur a peut-être visé trop haut dans ses conseils, il est, de tous les caractères, celui qui proteste le moins contre cette critique, sans qu'il soit possible de savoir s'il la fait vraiment sienne. Que le Directeur soit une sorte d'ami encourageant le laisse très indifférent et il ne lui attribue guère le mérite d'avoir modifié ses conduites. Pourtant, il y a chez l'*amorphe* une sorte de bonhomie joyeuse qui, tout en désespérant certains Directeurs pour son apparente superficialité, peut aller de pair avec une très grande capacité de désintéressement sans phrase et d'abnégation concrète. C'est à propos de l'*amorphe,* sans doute, comme à propos du *nerveux,* que le Directeur peut penser que les caractères qui sont les moins enthousiastes à propos de la direction sont peut-être ceux qui en profitent le plus.

B. *A l'usage des lecteurs non familiers avec la caractérologie,* il suffira de rappeler quelques conclusions, spécialement en rapport avec l'âge.

Tout d'abord, une conclusion optimiste se dégage de notre recherche, du moins pour la population envisagée : la Direction spirituelle, dans ce groupe, est certainement tenue en très haute estime. Le besoin d'un guide vraiment surnaturel dans sa fonction (« un guide au nom du Christ ») et dans sa personne (« pour ses qualités surnaturelles ») sont parmi les propositions qui recueillent la plus intense approbation

(cfr *table IV,* A). Les considérations de foi priment donc sur les considérations de simple prudence humaine ou de relation cordiale basée sur une estime des qualités psychologiques du directeur : ceci mérite, nous semble-t-il, d'être connu des directeurs et apprécié à sa juste valeur.

Les critiques sont rares : toutes les questions amorçant une attitude critique (questions 4 et 5, avec leur quatre variétés respectives) recueillent une cote inférieure à 2, c'est-à-dire à la moyenne théorique. Les répondants se trouvent donc plutôt portés à refuser ces attitudes critiques, du moins dans l'ensemble. Dans une échelle d'estime générale de la direction [7], jointe à notre questionnaire, on ne trouve que 10 % des répondants pour affirmer que la direction est souvent trop superficielle et seulement 2 % pour dire que, dans l'ensemble, elle ne sert pas à grand'chose. Ce sont là des résultats qui peuvent rassurer les directeurs portés au pessimisme ou au découragement.

Mais ce qui nous paraît tout de même essentiel à relever, c'est le mouvement général qui, au cours des années de formation, entraîne la modification de l'attitude vis-à-vis de la direction ou des directeurs. A côté de faits bien connus par l'expérience courante (p. ex. les plus âgés sentent moins le besoin d'un guide, vont trouver le directeur plus rarement, à l'occasion de difficultés spéciales, etc.), un mouvement général des répondants, classés selon les deux catégories extrêmes pour l'âge, atteste que la direction, en tant qu'institution, est abordée spontanément par les jeunes dans un grand élan de foi et, probablement, légèrement confondue avec l'obéissance surnaturelle proprement dite. Au cours des années, notre population d'étudiants prend conscience des facteurs *humains* qui dans le directeur influent sur la qualité de cette relation, pourtant surnaturelle dans son dernier fondement. L'aboutissement de ce mouvement se fait sentir dans un taux critique plus élevé chez les plus âgés, qui entrent plus souvent en conflit avec le directeur et souffrent de se sentir dirigés « selon une image fausse ». En même temps apparaît de plus en plus la préoccupation de choisir les directeurs selon les qualités surnaturelles qu'ils manifestent en leur personne et, probablement, la difficulté d'en rencontrer qui satisfassent vraiment à cette exigence.

Faut-il conclure de là que la direction spirituelle est, dans l'ensemble, vouée à glisser d'une inspiration hautement surnaturelle vers un fondement plus humainement « prudentiel » et vers des considérations où les qualités humaines, personnelles, du directeur jouent la plus grande part? N'est-ce pas là ce qui ressort, du moins, de l'allure générale de nos statistiques? Nous touchons ici à la limitation de toute enquête du genre de celle-ci et, pour ceux qui seraient tentés de formuler ainsi

7. Une « échelle » est un questionnaire d'attitudes dont les propositions ont été évaluées et graduées à posteriori. Cette partie de notre recherche ne se trouve pas rapportée ici en détail.

la conclusion finale, nous devrons pour finir ajouter ces trois remarques :

1° — que cette évolution, même statistiquement décelable, n'a rien de psychologiquement fatal chez les individus.

2° — que cette évolution, même admise comme un fait statistique de notre population, pourrait être due à une tendance chez les directeurs spirituels des plus jeunes à sous-estimer les aspects « prudentiels » de leur direction, ou à sur-estimer la valeur surnaturelle (voire peut-être même l'obligation en conscience) d'un certain nombre de leurs directives. En d'autres termes, si les conseils donnés en direction faisaient un peu moins appel à la persuasion massive, à l'invitation tellement pressante qu'elle devient presque une directive d'obéissance, et un peu plus appel à la liberté et au jugement personnel de celui qui peut les suivre, les rejeter ou les refuser temporairement, il est possible que le mouvement de retour vers des considérations peut-être trop exclusivement humaines se ferait sentir avec moins d'intensité au cours des années.

3° — que cette évolution statistique, enfin — et ceci est notre dernier mot — ne peut pas révéler ce qui est peut-être la part la plus précieuse des réussites franchement surnaturelles de la direction. En toute pratique ascétique ou spirituelle, il sera toujours réduit le nombre de ceux qui, dans la longue et austère fidélité, apprendront à reconnaître les éléments complexes qui fondent leur engagement. La direction spirituelle ne fait pas exception : rares seront ceux qui, au delà des déficiences humaines ou même surnaturelles de leurs directeurs, dégageront le facteur de reddition amoureuse que cette relation, vécue et fidèlement suivie, comporte dans la foi au Christ. Ces rares privilégiés sont peut-être peu nombreux. Leur nombre est peut-être trop restreint pour affecter sensiblement nos statistiques et nos variances significatives. Mais ils sont ceux-là qui montrent la voie aux autres et nous fournissent la seule vraie compréhension de cette relation complexe et riche qui s'exprime dans la pratique traditionnelle de la direction spirituelle.

A. Godin, S. J. H. Simoneaux, O.M.I.

Un essai de Philosophie chrétienne

Les historiens de la philosophie enregistrent depuis plusieurs siècles des essais plus ou moins importants sur la Philosophie de la Religion. On sait combien, après *La Religion dans les limites de la simple raison,* de Kant [1], les travaux sur ce thème se sont multipliés et comment, au cours de ces cinquante dernières années, la réflexion de maints philosophes s'est concentrée sur la notion et même la possibilité d'une philosophie spécifiquement chrétienne [2].

On nous permettra d'analyser ici la pensée sur ce point d'un auteur qui est, comme on dit en souriant, plus qu'un « professeur », un « vrai philosophe » et dont l'œuvre témoigne d'une « longue patience ». Le sujet de la philosophie chrétienne ne semble pas, du moins au premier abord, être traité *ex professo*; il nous sera bien permis cependant d'essayer de dégager quelle peut être la pensée du P. André Marc, S. J. — car c'est de lui qu'il s'agit — sur ce thème tant débattu.

Pour certains esprits, le rapprochement de ces deux mots « philosophie chrétienne » ne peut être qu'une contradiction, puisque le substantif exige une vérification rationnelle et que l'adjectif l'exclut, du fait qu'il se réfère à la foi. Mais si la foi, s'oppose à l'incrédulité n'est-elle pas de la crédulité? N'est-elle donc pas tout le contraire d'un acte de la raison? Il faut, objecte-t-on, tenir l'incompatibilité de la raison et de la foi. D'où le principe : croire ou vérifier!

Demandons plutôt s'il n'est pas possible, voire nécessaire, de vérifier sa croyance, surtout lorsqu'il s'agit du christianisme, et s'il ne faut pas avoir pour principe : vérifier et croire. Une philosophie chrétienne devient alors une démarche normale et il nous paraît que c'est bien là le fond de la pensée de l'auteur de la *Psychologie réflexive,* de la *Dialectique de l'Affirmation* [3], de la *Dialectique de l'Agir.* Le dernier volume paru, *Raison Philosophique et Religion Révélée,* est tout à fait explicite sur ce point.

Si la première intention d'une philosophie qui se veut chrétienne est d'admettre l'accord entre philosophie et christianisme, une de ses conditions est d'être une philosophie de l'existence humaine dans l'histoire. Elle sera donc une problématique existentielle. Elle traitera de l'être humain et discernera sa constitution ontologique à partir de son acte de connaissance et de liberté. Elle recherchera

---

1. Sur *La philosophie religieuse de Kant,* voir mon article dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1935, p. 21-34.

2. Dans les publications du *Museum Lessianum,* cfr P. Ortegat, S. J., *Philosophie de la Religion,* in-8° de 476 pages.

3. Le P. Marc s'explique souvent sur ce qu'il entend par dialectique. Il a précisé expressément le sens de ce terme dans la *Dialectique de l'Affirmation.* Il condense sa pensée dans un passage de *Raison philosophique et Religion révélée,* Avant-Propos, p. 9 : « La Dialectique est le raisonnement qui se développe à partir des contraires et sur eux. Elle est la logique des oppositions, pour autant que celles-ci se rattachent immédiatement, nécessairement, selon une hiérarchie déterminée, à l'être comme tel, premier principe du réel et de l'esprit. Ces contraires primitifs sont le multiple et l'un, le fini et l'infini dans leurs divers aspects. Il s'agit de savoir si et comment il est possible d'unifier l'être et l'esprit dans leurs rapports, d'unifier l'esprit dans sa pensée et sa volonté. Pouvons-nous unifier chaque personne en elle-même et l'univers des personnes? Ce problème ne date pas d'aujourd'hui et la dialectique qu'il entraîne n'a rien d'un pur jeu de concepts ».

ses conditions prochaines et dernières, ses facultés sensibles et spirituelles de connaissance et de désir, sa liberté, enfin sa substance même, son esprit, où tout s'enracine et dont tout jaillit. Elle l'étudiera pour l'essentiel, tel qu'il se manifeste dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'espace et le temps, pour y découvrir, en plus d'une présence au monde extérieur, une présence intérieure à soi, qui est sa valeur, sa valeur primordiale, et qui constitue l'homme comme une personne maîtresse d'elle-même, capable de reconnaissance, d'accueil et de don. Elle précisera la valeur de notre connaissance, pour connaître le monde matériel, l'univers des personnes humaines, pour agir et travailler en lui, et surtout pour le dépasser en fonction d'un principe transcendantal : l'être comme tel. En ce principe, elle verra l'indice d'un monde supérieur, transcendant, finalement divin, qui ne nous met pas en présence du monde et de nous-mêmes, sans nous mettre en présence de Dieu. L'étude du rapport de nos actes et de nos facultés, d'ordre intentionnel tous les deux, établit comment nos actes s'unifient, en développant, dans ces facultés, des talents, des aptitudes, des *habitus* intellectuels, spéculatifs, pratiques, techniques et moraux. Ce caractère intentionnel révèle l'être humain ontologiquement capable d'un développement historique ou biographique, personnel et social, avec des possibilités d'erreurs et de fautes, qu'il doit écarter. Le présent n'a de sens que par le jeu de la mémoire et du passé, mais en fonction de la prévision de l'avenir, dont il faut s'assurer. Il nous faut nous en assurer dans ce monde sans doute, immédiatement, mais finalement dans un monde supérieur, auquel nous nous préparons dès maintenant et où nous entrons par la mort. Monde qui, pour la raison, reste mystérieux. Esquisser tout cela, cerner le mystère, tel est le propos de la *Psychologie Réflexive*[4].

Pour éclairer ce point mystérieux, la *Dialectique de l'Affirmation*[5] envisage l'être humain dans l'être en général, où se situe notre acte même. Elle veut dans l'être comme tel, et par là dans les êtres, déterminer le contraste et la liaison du fini et de l'infini, pour les répartir exactement. Plus particulièrement, elle examine comment l'être ontologique est possible dans le devenir, ou comment le devenir est métaphysiquement possible dans l'être; elle vise à fixer comment ce devenir peut être une histoire pour l'ensemble des êtres et pour chacun d'eux. Cela ne se peut pleinement qu'avec l'apparition d'un univers des personnes, une société des personnes, au sommet de l'être. Personnes et sociétés capables d'organismes intentionnels de mémoire, de prévision, de décision, de conservation, d'acquisition, de création, lesquels constituent dans les sociétés les institutions.

Cela jette une lumière sur l'intelligibilité dernière de l'univers contingent, en tant qu'il est celui des personnes humaines, par une décision de création, une volonté libre du Créateur, laquelle a sa source et sa raison dans l'amour. Cet amour, en sa liberté, ne comporte pas de nécessité du type scientifique et mathématique; mais il est intelligible par lui-même, du fait qu'il est entre des personnes une intention d'accueil et de don, de connaissance et de reconnaissance, un devoir de fidélité. Cette intelligibilité donne à l'univers sa signification et montre comment ou pourquoi il est possible. Il est un univers de rencontres, qui devraient toutes être providentielles, pour que les personnes y réalisent l'idéal de l'être et de l'esprit.

Cette conclusion fait difficulté! De par la situation de notre libre arbitre, nous sommes condamnés à choisir, entre des possibilités diverses, l'une ou l'autre, au

4. *Psychologie Réflexive,* lettre-préface de M. René Le Senne, Coll. *Museum Lessianum, Section Philosophique,* deux volumes grand in 8°, Paris, Desclée De Brouwer; Bruxelles, L'Edition Universelle, 1952.

5. *Dialectique de l'Affirmation,* Coll. *Museum Lessianum, Section Philosophique,* un volume grand in 8°, Paris, Desclée De Brouwer; Bruxelles, L'Edition Universelle, 1952.

détriment du reste, si bien que l'étroitesse de notre choix contredit l'immensité de notre désir. La *Dialectique de l'Agir*[6] étudie cette condition de notre agir au sein de tout l'être. A la réflexion, elle apparaît vraiment réelle, inévitable. En chacun de nous, qu'il s'en rende nettement compte ou non, l'esprit vise bien fondamentalement à la présence d'esprit totale et simultanée dans une présence totale et simultanée de l'être. Il veut être entièrement soi et tout! Il veut rester soi et se dépasser, mais sans se supprimer et s'anéantir!

Evidemment cela ne nous est pas possible par nos propres moyens, bien que cela soit un souhait, auquel nous ne pouvons nous soustraire. Pour éviter que cela n'ait pas de sens, il faut démontrer que cela exige l'existence de Dieu, réalité idéale, idéal réel[7], présence totale et simultanée d'être et d'esprit. En Lui le réel s'égale au possible et tout se résume alors dans la question de nos rapports avec Lui, ainsi clairement reconnu présent au plus intime, à l'origine comme au terme de notre destinée. Il est le Dieu proche et lointain.

Mais s'Il nous crée par amour, parce qu'Il nous connaît, pour que nous Le connaissions et L'aimions, il nous est naturel, à ses yeux, de désirer Le voir. Ce désir ne peut naître en nous, que suscité en quelque manière par Lui, comme la réponse à ses intentions profondes sur nous et la manifestation de nos intentions les plus intimes. Il ne peut être absurde, ni contradictoire. Il ne peut être irréalisable sous tous les rapports. Mais s'il est irréalisable par nous, tout en étant des plus souhaitables pour nous, il reste qu'il soit réalisable en nous par Dieu, sans aucune exigence interne de sa nature, sans aucun droit de notre côté, mais par une initiative toute gratuite venue de Lui. Si elle se produit, elle entraîne chez nous une obligation d'accueil. Ce devoir d'obéissance et de soumission aux avances éventuelles de Dieu constituent notre responsabilité envers Lui, l'unique moyen de nous donner à Lui, pour nous retrouver en Lui, de nous dépasser sans nous perdre, en nous sauvant!

Or cette initiative vaut pour toute l'humanité, qui est dans l'histoire; elle ne peut se produire que dans l'histoire, dont elle est l'éventualité mystérieuse et décisive, l'espérance unique de salut. Le devoir est donc de la reconnaître, de rechercher si elle s'est produite et sans plus tarder de nous préparer déjà pour cela. Le sens des *habitus* intellectuels spéculatifs, pratiques et moraux, le sens des vertus ne peut être que de purifier notre intelligence et notre volonté, de façon que, tout en assurant nos intérêts en ce monde, nous nous préoccupions avant tout de nos intérêts spirituels. Leur but, comme celui de toutes les institutions sociales, est de permettre éventuellement l'épanouissement d'une vie surnaturelle et divine en chacun de nous et dans l'humanité entière!

Une telle philosophie nous met devant le secret et le mystère de notre existence : l'hypothèse d'un fait dans l'espace, d'un instant dans le temps, qui peuvent être la rencontre de Dieu, sa reconnaissance ou sa méconnaissance. Dieu accueilli ou rejeté. Dans la *Dialectique de l'Agir,* la philosophie de l'être et de l'agir humain, développée dans une doctrine de l'être et de l'acte en général, aboutit à l'hypothèse d'une intervention de Dieu dans l'histoire humaine et précise que cette hypothèse ne peut être écartée comme absurde à priori ou contradictoire!

Et voici le remarquable! Du point de vue philosophique, qui reste indéterminé,

---

6. André Marc, S. J., *Dialectique de l'Agir,* un volume grand in 8° de 588 pages, Paris-Lyon, E. Vitte, 1954. Les trois parties de ce livre ont pour titre : I. La finalité. II. L'obligation morale. III. La personne morale.

7. L'auteur affectionne le balancement de certaines formules : Réalité idéale, idéal réel; conscience active en sa passivité ou passive en son activité, idées abstraites du réel mais qui ne font pas abstraction du réel, etc. Presque à chaque page, on en trouve des spécimens. Ne soyons pas trop sévères et concédons que cette manière de s'exprimer, parfois un peu artificielle et monocorde, a des affinités avec la dialectique elle-même.

bien sûr, cela rejoint le problème qu'en termes plus précis pose à la raison le fait chrétien. Notre monde n'est-il pas un univers de faits innombrables, dont la connaissance ne nous est pas nécessaire en leur totalité pour être et vivre? La connaissance de quelques-uns est nécessaire à chaque personne, selon les circonstances de temps et de lieu où elle se trouve et qui varient selon les cas. Pourquoi faut-il que parmi ces faits divers, dont la plupart sont insignifiants, il y en ait un, une naissance, une vie et une mort, dont la connaissance, ou mieux la reconnaissance, soit requise pour la destinée et le salut de tous les hommes, de tous les temps et de tous les lieux? N'est-ce pas là chose exceptionnelle, anormale, inadmissible pour la raison?

La philosophie précédemment exposée montre, à l'inverse, que ce fait, loin d'être inacceptable pour la raison, répond en la précisant à une hypothèse élaborée par cette raison et qui ne peut être effacée de son horizon. Par cet événement elle est transformée en réalité. Pour que ce fait doive être accepté, il devra porter en lui, outre des apparences ordinaires, voire banales, des caractères uniques et transcendants, qui le distinguent de tout le reste et lui donnent une marque divine. Ces traits ne peuvent être déterminés à priori; ils le seront à posteriori. Une philosophie ainsi orientée mérite bien, au dire du P. Marc, le qualificatif de chrétienne!

Pourtant mérite-t-elle encore le nom de philosophie? Une objection en effet vient aussitôt à l'esprit. Cette philosophie ne découle-t-elle pas du christianisme plus qu'elle n'y prépare? Ne doit-elle pas son origine à la théologie, à la foi? Elle est l'œuvre de la croyance plus que de la raison!

Sans aucun doute le christianisme est, de fait, l'occasion, qui a donné d'élaborer une telle doctrine; mais cela n'empêche pas celle-ci d'être bien l'œuvre de la raison, puisqu'elle analyse par une méthode rationnelle les principes de l'existence humaine et de l'existence comme telle, sans recourir à aucun procédé théologique. Grâce à la révélation chrétienne, notre raison prend mieux conscience de ses méthodes propres et ne les abandonne pas. Elle s'approfondit. Elle s'adapte d'elle-même à la foi et ne se renie en rien. Cette philosophie reste une vraie philosophie, une authentique vérification. Et pourquoi la foi ne serait-elle pas *génératrice de raison*? Si le principe de cette raison est de consentir à ce qui est et à ce qu'elle est, à ce qui lui est donné par Dieu comme créateur, ce n'est pas aller contre ce principe que d'envisager un autre don éventuel de Dieu et de se préparer à l'accueillir! Si l'être est donné, son intelligence philosophique ne peut pas ne pas être intelligence du don!

Avec le dernier ouvrage, *Raison Philosophique et Religion Révélée*[8], cette philosophie est chrétienne en un sens encore plus complet. Elle n'éveille pas seulement l'attente d'un passage éventuel de Dieu; mais puisque ce passage a eu lieu et qu'il comporte une révélation, que Dieu nous a faite, une religion qu'Il a instituée, pour fixer nos rapports avec Lui, elle s'engage dans une critique rationnelle de ces deux idées de révélation et de religion chrétiennes, telles qu'elles se présentent dans l'histoire; elle établit leur valeur philosophique, onto-

8. *Raison Philosophique et Religion Révélée,* Desclée De Brouwer, petit in 8° de 292 pages. Ce volume est composé d'articles déjà parus dans différentes revues. Le titre général s'inspire des deux premiers chapitres : L'idée de révélation et l'idée de religion chrétienne. Les autres (Existence héroïque; volonté de puissance; assurance et risque; l'homme et la femme; le silence; histoire et métaphysique) s'inspirent tous de l'accord de la raison philosophique et de la foi, en recherchant la transformation des idées dans leur passage de la philosophie à la théologie. Plusieurs articles sont reproduits avec toutes les allusions à l'époque à laquelle ils ont été composés; délibérément, l'auteur n'a pas remanié le tout. Il en résulte que le regroupement de ces articles donne parfois l'impression de quelques redites. Mais leur lecture reste pleine d'intérêt.

logique. Loin d'être une mutilation de l'intelligence et de l'amour, cette révélation et cette religion en sont l'épanouissement, car elles sont une initiation terrestre à la connaissance et à l'amour propre à Dieu, à sa vision dans la gloire. Loin d'être une effraction de conscience, elles intériorisent notre conscience dans l'intérieur de Dieu. Au lieu de déviriliser l'homme, elles lui donnent le sens véritable du risque et de l'héroïsme, du mystère de l'homme et de la femme, c'est-à-dire du mariage chrétien et de la virginité religieuse dans l'histoire [9].

Toute cette philosophie, qui s'est amorcée à la parole dans le geste ou le signe, s'achève par la place réservée au silence, tant au point de vue philosophique qu'au point de vue spirituel. La pensée de l'auteur se meut toujours entre deux pôles identiques, mais en sens inverse : tantôt l'intelligence est en quête de la foi; tantôt la foi est en quête de l'intelligence, pour se mieux comprendre elle-même; notre raison se retrouve mieux elle-même dans sa foi [10].

L'intention de ces travaux n'est donc pas d'opposer la raison et la foi; elle est expressément de les concilier. Leur programme n'est pas : croire *ou* vérifier mais vérifier *et* croire. La vérification rationnelle n'empêche nullement la liberté de la foi, mais elle la laisse entière, pour autant que cette foi est l'accueil de la personne divine par la personnalité humaine et le don de la personne humaine à la personne divine, dans la réciprocité de l'amour [11].

Au point où il en est arrivé, dans l'imposante publication de ses œuvres, l'auteur nous accorde qu'il lui reste encore plus de besogne à abattre qu'il n'en a été fait jusqu'à présent, mais qu'en définitive le terme de philosophie chrétienne n'est pas vain et qu'il est possible d'être à la fois penseur et croyant.

L'effort considérable de réflexion et de rédaction fourni par notre guide, au cours de cet itinéraire intellectuel, ne sera sans doute pas absolument vain, lui non plus; et il faut lui en être reconnaissant.

Il n'est pas exclu que plusieurs de ceux qui rejetaient la notion et même la possibilité d'une philosophie chrétienne se laissent convaincre par la force de son raisonnement dialectique. En tout cas, ceux qui considéraient la porte comme déjà enfoncée et le problème comme déjà résolu seront redevables à l'auteur de *Raison Philosophique et Religion Révélée* de leur avoir procuré l'austère plaisir de lire sur la question et sur la réponse un exposé incontestablement vigoureux et personnel.

---

9. Je me dois de signaler aux mariologues la sixième section sur l'homme et la femme. Le P. Marc étudie leurs relations au plan de la nature (époux et épouse; Adam et Eve) et au plan de la grâce (Le Fils et la Mère; Jésus et Marie). Les autres paragraphes de cette section sont intitulés Marie et Joseph; époux et vierges. Le Christ et l'Humanité. Marie et l'Humanité. La communion des saints : mariage, virginité, célibat. Ayant étudié ces questions du point de vue de la théologie, j'ai été heureux de confronter le résultat de nos recherches et de voir comment les chemins se rejoignent. Cfr H. du Manoir, *Le sens spirituel de la Virginité,* dans le volume *Compte rendu du VII^e congrès marial national,* Lyon, 1954, p. 317-343.

10. L'auteur n'a pas voulu aborder ex professo l'analyse de l'acte de foi; ce n'était pas de son domaine. Aussi n'en parlerons-nous pas ici, tout en pensant d'après certaines formules employées que plusieurs théologiens ne seront pas toujours de son avis, en cette question âprement discutée.

11. La table des noms propres à la fin des trois premiers ouvrages témoigne d'une immense lecture. On se rend compte que l'auteur, dont le style est fort abstrait (mais nous ne lui en ferons point reproche en pareille matière), a tenté de rendre la lecture de ses œuvres plus facile par de nombreuses citations d'auteurs modernes, même non philosophes. On trouvera peut-être que ce procédé allonge les développements et disperse un peu la pensée en voulant la reposer et l'aérer. Mais on devine qu'il a voulu se faire accepter et s'inscrire dans une suite.

Après la méditation de ces volumes massifs, le lecteur reste-t-il encore un peu sur sa faim? Il semble paradoxal et cependant nécessaire de dire que oui. Mais l'auteur en est le premier convaincu et il a maintes fois suggéré que son labeur exige une suite et il a même précisé laquelle.

Observons en terminant que cet effort de synthèse n'a pas laissé complètement de côté une partie des grands problèmes qui préoccupent nos contemporains et qui sont avant tout des problèmes sociaux. S'il y a un problème actuel et un problème de toujours, c'est bien celui du progrès de l'humanité. Hegel ou Marx, chacun à sa manière, ne le sépare pas d'une certaine dialectique [12]. Le dessein de l'auteur a été simplement (c'est une affaire de répartition des traités) d'exposer l'objet et la méthode de la Métaphysique, l'objet et la méthode de la Psychologie, l'objet et la méthode de la Morale générale. Il laisse dans ces ouvrages délibérément de côté le social, l'économique et la Politique (je prends ce dernier mot en son sens le plus noble). Il n'en reste pas moins que l'auteur en a indiqué parfois les principes au cours de la route [13]. Dans la psychologie et la morale humaine comme dans l'ontologie, il montre les sources du social; il arrive à pied d'œuvre pour les étudier. Si les termes « progrès » et « civilisation » ne se trouvent pas dans la table des matières, pourtant si riches sur des thèmes secondaires, on rencontre, un peu noyé dans l'ensemble il est vrai, presque tout ce qu'il faut pour en bien parler [14]. A ce point de vue, les chapitres sur la Vertu et les *habitus* sont suggestifs. Dans les *habitus* (qu'on pardonne ce mot latin qui semble arriver ici comme un bloc erratique mais qui est tout naturel sous la plume d'un écrivain formé à l'école du thomisme) l'auteur fait rentrer en effet les habitus intellectuels des sciences, les arts, les métiers, les professions, les vertus morales. Dans *Raison et Révélation,* le chapitre *Histoire et Métaphysique* applique au social l'idée des Habitus; le P. Marc y reconnaît les institutions sous leurs diverses formes. Là se loge la possibilité du progrès et du développement social. Dans les ouvrages ci-dessus brièvement analysés, l'auteur n'a pas été plus loin. Mais il n'a pas nié — bien au contraire — qu'il faille aller plus loin et qu'il faut encore beaucoup d'autres choses pour faire un monde. Il a dégagé, il a abstrait un bon nombre de lignes de force. Et en abstrayant les idées du réel, « ces idées ainsi abstraites ne font pas abstraction du réel » !

Les chrétiens philosophes ou les philosophes chrétiens qui délibérément ne veulent pas vivre en vase clos, mais font profession d'envisager la totalité des êtres (personnes et événements) pour se les expliquer à eux-mêmes, pour reconstruire le monde intellectuellement et pour le continuer, par leur travail spéculatif, apportent leur quote-part à la résolution des problèmes de l'heure, surtout sur les positions-clés.

En attribuant l'importance qu'il faut à la réflexion sur l'histoire [15] de l'homme et de l'univers, ils se doivent de prolonger les regards rétrospectifs sur le monde et les vues sur le phénomène humain par des vues prospectives obtenues à la lumière ou sous la lumière de la révélation chrétienne qui, dans le déroulement de la pensée humaine, apparaît comme un fait capital.

---

12. Sur Hegel, cfr *Dialectique de l'Agir,* p. 459-460 et passim, 92, 262-263, 471, 545-546. Sur Marx, cfr *Dialectique de l'Agir,* p. 52, 54, 567.

13. Sur le travail, cfr *Psychologie réflexive,* t. 2, pp. 153 sq.; *Dialectique de l'Agir,* p. 53, 56-57 et surtout 287-304. — Sur la Politique, p. 304-306, 567.

14. Maints passages sur la conciliation entre Autorité et Liberté, Progrès et Tradition, Docilité et Initiative, trop nombreux pour être cités ici. Sur la civilisation, cfr *Psychologie Réflexive,* t. 2, L. 2, ch. sur les Habitus; *Dialectique de l'Affirmation,* L. 3, ch. 4: L'être et l'agir; *Dialectique de l'Agir,* L. 3, ch. 2 : La vertu.

15. Dans *Raison et Révélation,* le chapitre sur *Histoire et Métaphysique.* Dans *Dialectique de l'Agir,* voir surtout les pages 495-500 et 565-570. Passim, pages 9, 155, 194, 258-276.

En nous rappelant inlassablement que l'Humanité a pour destinée de voir Dieu et de l'aimer, que cette destinée est possible, et qu'elle est réalisable si Dieu s'en mêle, on rend un inestimable service à l'intelligence. Et c'est même le principal. Au fond le petit enfant du catéchisme sait déjà tout cela essentiellement; mais il n'est pas mauvais qu'un penseur, qui s'est assimilé toute l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, s'applique à le dire en termes techniques et acceptables à ses contemporains, aux esprits un peu exigeants ou qui se disent tels.

Y a-t-il une philosophie spécifiquement chrétienne? Toute la question est de savoir si l'on entend par là une perspective rationnelle théorique obtenue séparément et comme indépendamment de la révélation (et même de la grâce) avec charge d'en bien préciser les limites et le contenu, — ou bien si cette perspective rationnelle théorique est au moins pour une bonne part engendrée à l'intérieur de l'acte de foi par une réflexion sur le contenu de la conscience même du croyant — ou bien si cette perspective rationnelle théorique se trouve pour ainsi dire au terme de l'une et au seuil de l'autre?

Le secours obtenu d'en haut est-il *quoad modum* ou *quoad substantiam*? Quand on nous dit qu'il y a une philosophie *spécifiquement* chrétienne, que la foi est génératrice de raison, veut-on parler du contenu même de la pensée ou du mode d'obtention de ce contenu? Est-il possible en fait de distinguer les deux et au nom de quel principe?

Primum vivere, deinde philosophari. Heureusement qu'avant d'avoir tiré les choses au clair et au distinct, nous avons tous conscience qu'il faut du moins toujours continuer de vivre spirituellement dans la fidélité à la lumière et le dialogue de la prière et de l'amour. Avant d'arriver à la pleine satisfaction de l'esprit il faut demander avec le psalmiste de nous accorder la *lucerna pedibus meis* et en attendant le grand jour, d'y être quotidiennement fidèle.

Notre famille humaine, tantôt désespérante d'elle-même et tantôt grisée par un progrès scientifique et matériel, pourtant bien ambigu, a plus que jamais besoin de nourriture substantielle et de lumière venue d'en haut.

Dans le travail austère de reconstruction qui a été entrepris, on constate une perpétuelle exigence de l'esprit pour lui-même et une continuelle tension vers la vérité transcendante. En fin de compte, le but semble avoir été atteint, qui était nettement proposé et précisé par cette petite phrase du *Voyage du Centurion*, mise en exergue au début de la *Dialectique de l'Affirmation* : « Il faut à Maxence le pain de la substantielle réalité... non pas les douces rêveries du cœur, mais le vol sévère de l'esprit, tendu vers la possession éternelle ». En cette pensée, le paradoxe de la sérénité n'évacue rien du drame de l'existence.

Paris. H. DU MANOIR, S. J.

Actes du Saint-Siège

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de trois ouvrages du Dr A. Hesnard. — (Décret des 7 déc. 1955-23 janvier 1956. — *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 95).

« MORALE SANS PÉCHÉ »

Des trois ouvrages du Dr Hesnard qui viennent d'être mis à l'Index, *L'Univers morbide de la faute* (Paris, Presses Universitaires de France, 1949), *Manuel de sexologie normale et pathologie* (Paris, Payot, 1951) et *Morale sans péché* (Paris, P.U.F., 1954), le dernier est celui qui avait provoqué le plus de réactions, car il formulait d'une manière plus simple et plus nette, à la portée du grand public, les audacieuses conclusions de l'auteur. Le titre même de ce livre ne résumait-il pas, sous une forme frappante et quelque peu agressive, l'idéal d'une nouvelle morale?

En proposant une morale sans péché, le Dr Hesnard veut exclure ce qu'il y a de plus intérieur et de foncier dans le péché, « la culpabilité purement interne ». L'essentiel du « Péché », observe-t-il, c'est « une pensée marquée du signe du Mal » (p. 42). La morale traditionnelle, qu'il appelle morale du péché, interdit toutes ces pensées, aussi bien celle d'injurier et de frapper un innocent que de voler son prochain ou de ressentir le mal intérieur d'une image voluptueuse. Elle attache pour ainsi dire à n'importe quelle de ces pensées une malédiction, alors qu'en réalité la seule faute qui importe serait celle de l'acte : pour l'auteur, un péché en pensée n'est pas un péché commis. Le Dr Hesnard en veut donc à la morale ordinaire de placer le péché dans l'intention coupable; il désirerait supprimer ce péché intérieur au profit d'une morale qui ne tient compte que des actes externes, et il n'hésite pas à écrire : « il est plus moral de détester cordialement son adversaire que de faire le geste matériel de toucher à un seul cheveu de sa tête » (p. 54).

L'auteur fait donc le procès de la « morale intérieure », de la « mythomorale du péché ». Il dénonce les mythes qui sont à l'origine de cette morale. Dans un chapitre intitulé « Le mythe monothéiste du péché », il veut montrer comment l'aspiration monothéiste, en sublimisant la situation de l'homme responsable devant un autre être projeté en un Dieu unique, donne un objet supra-humain à l'angoisse de culpabilité; de Dieu cette terreur peut d'ailleurs se transférer sur une autre figure de l'au-delà, le Diable (p. 67). L'angoisse monothéiste a surtout été développée par la religion juive, car « nulle autre religion que celle d'Israël n'a plus contribué à répandre et à cultiver la menace du péché » (p. 68). Le Seigneur du Décalogue, omnipotent, cruel et jaloux, était un tyran justicier, armé de la barbare loi du talion; il répandait par ses commandements, et notamment par sa prohibition du simple désir, l'angoisse de la faute. Courbé sous cette terreur, le peuple juif était obsédé, dans ses gestes quotidiens, par une entreprise essentielle de disculpation, qui s'exprimait dans « un ritualisme impitoyable autant qu'immotivé rationnellement » et qui n'avait qu'un but : « apaiser le courroux d'un Dieu seulement abordable par l'obéissance à ses interdits » (p. 70).

A cette sombre morale d'Israël, le Dr Hesnard oppose l'éthique du Christ, qui veut libérer la conscience religieuse en substituant, à la méfiance prostrée

d'un Dieu redoutable, l'espérance promise par un Dieu de bonté et de justice sociale. Jésus apporte une loi de pardon, une morale qui délibérément met l'accent sur la charité beaucoup plus que sur les interdits sexuels. Malheureusement, selon l'auteur, cette nouvelle morale eut à subir « une colossale et redoutable déviation », « par le retour à l'angoisse de coulpe, à la fausse morale déshumanisée du péché intérieur » (p. 72). C'est le milieu monastique qui opéra surtout ce renversement : dès le IV^e^ siècle, « monastères et couvents devinrent vraiment les hauts lieux de la pureté ou plutôt de la condamnation rigoureuse de la vie sexuelle » (p. 75). La morale cessa donc d'être morale positive de charité pour se faire morale négative du péché, spécialement du péché d'impureté et du péché par pensée. Ainsi se constitua la mythomorale du péché, héritière des tabous de la mentalité primitive. Cette mythomorale qui s'est maintenue jusqu'à nos jours dans des formes doctrinales religieuses ou laïques n'a abouti qu'à un échec complet : le Dr Hesnard se plaît à dénoncer toutes les perversions, toutes les illusions ou hypocrisies de ceux qui se réclament de cette morale. Il veut la remplacer par une morale qui négligerait la culpabilité intérieure, l'impureté de l'âme constituée par la transgression de la loi divine, et qui concentrerait son attention sur la « charité concrète », c'est-à-dire sur l'action « avec et pour l'homme ». Libéré de l'obsession du péché qui engendre un repliement sur soi-même, l'homme pourrait agir au bénéfice des autres et de la société. Dépouillé de toute relation à des principes surnaturels ou à une influence démoniaque, de tout précepte divin et de toute sanction divine, le mal ne serait plus simplement que de l'anormal, « tout ce qui est contraire à la vie et à son mouvement » (p. 153).

Dans un monde délivré de la malédiction superstitieuse du péché, la vraie morale pourra se généraliser, activité pratique dans le sens de la symbiose humaine collective. Pour la réalisation de ses rêves d'une solidarité universelle, l'auteur fait même appel au concours de l'Eglise; mais il envisage ce concours uniquement sur le plan de l'action humaine, car l'homme ne doit pas réclamer sa morale à Dieu, il doit la vivre lui-même pour la faire. La morale de la charité se présente donc comme une « morale de confiance dans la nature humaine », et comme une morale qui ne connaît pour objet qu'une seule réalité, la relation interhumaine, le dévouement à l'homme.

Si l'on veut comprendre les raisons pour lesquelles le Dr Hesnard a été amené à proposer cette nouvelle morale, il faut se reporter à son expérience de psychiâtre et de psychanalyste. Cette expérience lui a dévoilé les drames intimes dans lesquels certains individus sont engagés par suite de sentiments anormaux d'angoisse, notamment l'angoisse de culpabilité. Ce sont ces individus qu'il a voulu délivrer de leurs obsessions, de leurs terreurs de conscience; ce sont eux qu'il a poussés à ne plus se regarder ni se scruter eux-mêmes dans des scrupules paralysants, et qu'il a exhortés à l'action, surtout à une action qui se mette au service du prochain. Il a généralisé les conclusions que lui suggéraient ces cas morbides, et les a étendues à l'homme en général. Voilà pourquoi il se préoccupe si fort de nier le péché dans sa réalité psychologique la plus profonde, celle de la pensée ou de l'intention mauvaise qui engendre un sentiment de culpabilité; voilà pourquoi il tient à remplacer le souci de la « faute intérieure » par le devoir de l'action externe et sociale.

Mais cette généralisation a conduit l'auteur à des vues inadmissibles. Il ne s'est pas rendu compte qu'il fallait distinguer, du sentiment de culpabilité que l'on rencontre sous des formes excessives et déséquilibrées chez les anormaux, un sentiment normal de culpabilité qui apparaît dans toute saine psychologie à la suite d'une faute morale. Ce sentiment, loin d'être dommageable, aide l'individu à regretter sa faute et à s'en corriger à l'avenir.

Pour lutter contre des angoisses de névrosé, le Dr Hesnard a cru qu'il fallait éliminer toute conscience d'une responsabilité devant Dieu. Il a reporté sur l'idée

de Dieu la cause de l'angoisse, a dépeint le Dieu des juifs comme un Dieu tyrannique s'imposant par la terreur. Mais en réalité le Dieu d'Israël qu'il caricature si vilainement s'est révélé comme un Dieu d'amour, un Dieu dont la bonté poursuivait un peuple trop souvent ingrat, un Dieu dont la miséricorde demeurait à jamais. C'est devant ce Dieu aimant que s'est trouvé placée la conscience juive, puis plus nettement encore la conscience chrétienne. Lorsque le Christ a décrit le drame intime du pécheur, il l'a exprimé dans les relations d'un fils prodigue avec son père. Aussi l'authentique conscience de culpabilité consiste-t-elle dans le sentiment d'avoir offensé un Père aimant. La tradition chrétienne est toujours restée fidèle à cette conception; une contrition inspirée par la crainte n'a jamais été considérée que comme un acheminement vers une contrition mue par l'amour. Or dans le repentir animé par une affection filiale envers Dieu, il y a non pas angoisse et obsession paralysante, mais redressement, libération, épanouissement de l'âme. Pour délivrer une conscience terrorisée, il ne faut pas vouloir la détourner de toute responsabilité devant Dieu, mais lui indiquer le véritable sens de cette responsabilité, en lui montrant un Dieu d'amour qui appelle à l'amour.

Devant un tel Dieu, l'homme peut assumer avec confiance cette responsabilité. Cette confiance n'est pas placée en lui-même; elle repose sur l'amour divin qui l'aide à vaincre les propensions au péché et qui lui offre le pardon après chaque faute. Devant ce Dieu également, l'homme sait qu'il est responsable de ses intentions. Comment le Dr Hesnard peut-il rêver d'une morale de la charité qui se limite aux actions externes? Une même action ne peut-elle pas avoir une valeur différente suivant la volonté qui l'inspire? Un dévouement hypocrite, inspiré par l'ambition ou l'amour-propre, sera-t-il aussi estimé qu'un geste vraiment fraternel? Avant de se manifester, la charité doit se trouver dans le cœur de l'homme. Et il en va de même de la pureté, qui doit d'abord être une attitude intérieure dans un climat de charité surnaturelle.

Nous ne méconnaîtrons pas l'intention de générosité qui a poussé l'auteur à réclamer plus de charité. Avant lui, la morale chrétienne avait déjà dénoncé les perversions de la conduite humaine, et elle avait proposé un idéal qui répond aux vœux du Dr Hesnard et les dépasse de loin. Elle est une morale de la charité, qui va jusqu'au bout, et qui n'hésite pas, comme le fait l'auteur, à prescrire le pardon des ennemis; elle enseigne une charité plus profonde, qui doit régir les intentions et les pensées les plus intimes; une charité plus absolue, qui doit reconnaître le Christ dans la personne du prochain; une charité plus solidement fondée sur un Dieu aimant, plus capable de relever les pécheurs par un repentir efficace qu'elle anime de confiance et d'espoir.

J. Galot, S. J.

S. CONGREGATION DES RITES

Décret général « Maxima redemptionis nostrae mysteria » et Instruction de la S. Congrégation des Rites sur la réforme et l'ordonnance de la liturgie de la Semaine Sainte, en date du 16 novembre 1955. — (*A.A.S.*, 1955, XXXXVII, p. 838-847. Texte français dans *La Doc. Cath.*, 1955, 1537-1546) [1].

L'introduction du décret rappelle d'abord l'origine des offices de la semaine sainte ; elle signale ensuite le fait qu'au moyen âge l'heure de célébration de ces offices fut reportée au début de la matinée et constate que, présentement, en raison du caractère non chômé de ces jours saints, l'assistance des fidèles se trouve malheureusement très réduite. A la demande des liturgistes, des prêtres chargés du ministère et des évêques, le Souverain Pontife avait déjà restauré, dès 1951, la vigile pascale. Vu les excellents résultats obtenus par cette mesure et sur les instances réitérées des Ordinaires, ce nouveau décret complète la réforme entreprise en l'étendant aux jeudi et vendredi saints.

Voici le texte du décret :

I. L'« ORDO » RÉFORMÉ DE LA SEMAINE SAINTE EST PRESCRIT

1. Ceux qui suivent le rite romain sont tenus à l'avenir d'observer l'« Ordo » de la Semaine Sainte réformé, tel qu'il est dans l'édition type vaticane. Ceux qui suivent d'autres rites latins ne sont tenus que d'observer le temps des célébrations liturgiques fixé dans le nouvel « Ordo ».

2. Ce nouvel « Ordo » doit être observé à partir du 25 mars, deuxième dimanche de la Passion ou dimanche des Rameaux de l'an 1956.

3. Pendant toute la Semaine Sainte aucune commémoraison n'est admise et sont également interdites à la messe les collectes impérées à quelque titre que ce soit.

II. HORAIRE CONVENABLE OÙ DOIT SE CÉLÉBRER LA LITURGIE SACRÉE DE LA SEMAINE SAINTE

Pour l'Office divin

4. Le deuxième dimanche de la Passion ou dimanche des Rameaux, les lundi, mardi et mercredi de la Semaine Sainte, on s'acquitte de l'Office divin aux heures habituelles.

5. Pendant le saint triduum, c'est-à-dire : le jeudi in *Cena Domini*, le vendredi de la passion et de la mort du Seigneur et le Samedi Saint, si on s'acquitte de l'Office *au chœur* ou *en commun*, il faut observer ce qui suit :

Matines et Laudes ne doivent pas être anticipées le soir, mais on les dit le matin à une heure convenable. Pourtant *dans les églises où* la messe du Saint Chrême est célébrée le matin du jeudi *in Cena Domini*, Matines et Laudes du jeudi peuvent s'anticiper dès le soir.

Les Petites Heures sont dites à l'heure convenable.

Les Vêpres du jeudi et du vendredi sont omises puisque les fonctions liturgi-

---

1. Nous suivons la traduction donnée par la *Documentation Catholique*, en tenant toutefois compte du texte officiel paru dans les *A.A.S.* Il diffère de celui de l'*Osservatore Romano* du 27 novembre en huit endroits, dont on peut voir le détail dans *The Irish Ecclesiastical Record*, 85 (1956), p. 138-140. Pour la facilité de nos lecteurs, nous imprimerons ces passages en italiques.

ques principales de ces jours prennent leur place. Mais le Samedi Saint on les dit après midi à l'heure habituelle.

On dit Complies le jeudi et le vendredi après les fonctions liturgiques du soir; on omet Complies le Samedi Saint.

Dans la récitation privée, ces trois jours, on doit dire les heures canoniales suivant les rubriques.

Pour la messe ou cérémonie liturgique principale

6. Le deuxième dimanche de la Passion la bénédiction solennelle et la procession des Rameaux se font le matin, à l'heure habituelle; mais au chœur, après Tierce.

7. Le jeudi *in Cena Domini,* la messe du Saint Chrême se célèbre après Tierce. Mais la messe *in Cena Domini* doit se célébrer le soir, à l'heure la plus opportune, toutefois pas avant 5 heures de l'après-midi, ni après 8 heures.

8. Le vendredi de la Passion et de la mort du Seigneur la cérémonie liturgique solennelle se célèbre aux heures de l'après-midi et surtout vers trois heures; mais si un motif pastoral le suggère il est permis de choisir une heure plus tardive, cependant pas après 6 heures [2].

9. La veillée pascale solennelle doit se célébrer à une heure convenable, c'est-à-dire celle qui permet que la messe solennelle de cette Vigile commence vers minuit entre le Samedi Saint et le dimanche de Pâques.

Cependant là où, après examen des circonstances tenant aux fidèles et aux lieux, d'après le jugement de l'Ordinaire du lieu il conviendrait d'avancer l'heure de la célébration de la Vigile, on ne doit pas la commencer avant le crépuscule et, de toute façon, pas avant le coucher du soleil.

III. L'ABSTINENCE ET LE JEÛNE DU CARÊME SONT PROLONGÉS JUSQU'À MINUIT DU SAMEDI SAINT

10. L'abstinence et le jeûne prescrits pour le temps du Carême qui jusqu'à ce jour, selon le canon 1252 § 4, prenaient fin le Samedi Saint après midi, prendront fin désormais à minuit de ce même Samedi Saint [3].

Nonobstant, en aucune façon, toutes choses contraires.

Le 16 novembre 1955.

C. card. CICOGNANI,
préfet de la S.C. des Rites.

✠ A. CARINCI, *archevêque de Séleucie,*
secrétaire de la S.C. des Rites.

---

2. Dans nos régions, nombreux seront les fidèles dont le travail se terminera trop tard pour leur permettre l'assistance à l'office du Vendredi saint, même si celui-ci est reporté jusqu'à 6 heures du soir. Aussi peut-on espérer que le Saint-Siège, dûment éclairé sur les conditions concrètes de travail de ceux en vue desquels il a fait cette réforme, assouplira cette norme en permettant aux Ordinaires des lieux d'autoriser une célébration plus tardive lorsque les conditions normales du travail la rendent souhaitable.

3. En Belgique, ceci n'entraînera aucun changement; en effet, l'abstinence du samedi de Carême est, chez nous, reportée au mercredi; quant au jeûne, nos Evêques, faisant usage des pouvoirs accordés par le décret de la S.C. du Concile du 28 janvier 1949, en dispensent tous les fidèles sauf aux quatre jours suivants : mercredi des Cendres, Vendredi saint, vigile de l'Assomption et samedi des Quatre-Temps de Noël.

INSTRUCTION POUR L'APPLICATION CONVENABLE DU NOUVEL « ORDO » DE LA SEMAINE SAINTE

Le but du nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte étant que les fidèles puissent participer plus facilement, avec plus de dévotion et de fruit à la liturgie vénérable de ces journées, ramenée à ses heures propres et en même temps plus opportunes, il importe au plus haut point que ce but salutaire soit pleinement atteint.

C'est pourquoi il a semblé bon à la Sacrée Congrégation des Rites d'ajouter au décret général concernant le nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte une *Instruction,* afin de faciliter le passage aux nouvelles dispositions et de permettre aux fidèles de retirer plus sûrement des fruits plus abondants d'une participation vivante aux cérémonies sacrées.

C'est pourquoi tous ceux qui y sont intéressés devront connaître et observer cette *Instruction.*

I. LA PRÉPARATION PASTORALE ET RITUELLE

1. Les Ordinaires des lieux veilleront attentivement à ce que les prêtres, particulièrement ceux qui ont charge d'âmes, soient bien instruits, non seulement de la célébration rituelle du nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte, mais aussi de son sens liturgique et de son but pastoral.

Ils veilleront, en outre, à ce que, pendant le Carême, les fidèles soient eux-mêmes convenablement préparés à bien comprendre le nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte, de façon à ce qu'ils *participent avec intelligence et ferveur aux cérémonies.*

2. Les points principaux de l'instruction qui devra être faite aux fidèles sont les suivants :

a) *Pour le deuxième dimanche de la Passion dit dimanche des Rameaux.*

Les fidèles doivent être invités à venir nombreux à la procession solennelle des Rameaux, pour rendre un témoignage public d'amour et de gratitude au Christ-Roi.

Il faut de plus rappeler aux fidèles que, pendant la Semaine Sainte, ils doivent s'approcher à temps du sacrement de la Pénitence; ce rappel est particulièrement nécessaire là où les fidèles ont pris l'habitude de venir en foule au saint tribunal l'après-midi du Samedi saint et le matin du dimanche de Pâques. Ceux qui ont la charge des âmes veilleront donc à ce que, pendant toute la Semaine Sainte et particulièrement le jeudi, le vendredi et le samedi, l'occasion soit donnée aux fidèles de s'approcher facilement du sacrement de la Pénitence.

b) *Pour le Jeudi Saint* in Cena Domini.

Les fidèles doivent être instruits de l'amour avec lequel le Christ Notre-Seigneur, la veille de sa mort, a institué la Très Sainte Eucharistie, sacrifice et sacrement, souvenir éternel de sa Passion *que le ministère des prêtres doit perpétuer.*

Les fidèles doivent aussi être invités à rendre au Très Saint Sacrement l'adoration qui lui est due après la messe *in Cena Domini.*

Dans les églises où se pratique le lavement des pieds selon les rubriques du nouvel « Ordo », en accomplissement du commandement d'amour fraternel qui nous a été donné par le Seigneur, les fidèles doivent être instruits de la signification profonde de ce rite sacré et de l'opportunité qu'il y a pour eux à multiplier, ce même jour, des œuvres de charité chrétienne.

c) *Pour le Vendredi Saint de la Passion et de la mort du Seigneur.*

Les fidèles doivent être préparés à une bonne compréhension de chaque action

liturgique de ce jour où, après les lectures sacrées et les prières, la Passion de Notre-Seigneur est chantée solennellement, des prières sont offertes pour les besoins de toute l'Eglise et du genre humain, où ensuite la sainte Croix, trophée de notre Rédemption, est adorée par toute la famille chrétienne, clergé et fidèles, où enfin, selon les rubriques du nouvel « Ordo », comme la coutume en a existé pendant de nombreux siècles, tous ceux qui le désirent et s'y sont préparés peuvent s'approcher de la sainte Table, cela particulièrement, afin que, recevant dévotement le Corps du Seigneur livré pour tous ce jour-là, ils reçoivent des fruits de rédemption plus abondants.

Les prêtres doivent, de plus, insister pour qu'en ce saint jour, les fidèles vivent dans un pieux recueillement et n'oublient pas la loi du jeûne et de l'abstinence.

d) *Pour le Samedi et la veillée pascale.*

Il est nécessaire avant tout que les fidèles soient instruits avec soin de la nature liturgique du Samedi Saint. C'est en effet un jour de très grand deuil où l'Eglise s'attarde auprès du tombeau du Seigneur, méditant sa Passion et sa mort, s'abstenant du Sacrifice de la messe, l'autel étant dénudé; jusqu'à ce que, après la veillée solennelle ou nuit d'attente de la Résurrection, il soit donné cours aux joies pascales dont l'abondance rejaillira sur les jours suivants.

Le but de cette Vigile est de montrer et de rappeler par l'action liturgique comment la vie et la grâce nous ont été données par la mort du Seigneur. C'est pourquoi le cierge pascal représente le Seigneur lui-même, « Lumière du monde » (*Jean*, VIII, 12), qui a dissipé les ténèbres de nos péchés par la grâce de sa lumière; on chante le *praeconium* pascal qui évoque la splendeur de la sainte nuit de la Résurrection; on rappelle les prodiges accomplis par Dieu dans l'ancienne alliance, pâles images des merveilles du Nouveau Testament; on bénit l'eau baptismale par laquelle « ensevelis avec le Christ » dans la mort du péché, nous ressuscitons avec lui, afin que « nous marchions dans une vie nouvelle » (*Rom.*, VI, 4); cette grâce que le Christ nous a méritée et nous a conférée dans le Baptême, nous nous engageons à en témoigner devant tous par notre vie et nos mœurs, en renouvelant les promesses du Baptême; enfin, après avoir imploré l'intervention de l'Eglise triomphante, la veillée se termine par la messe solennelle de la Résurrection.

3. Non moins nécessaire est la préparation rituelle des cérémonies de la Semaine Sainte.

C'est pourquoi il faut préparer et ordonner avec soin tout ce qui concourt à une célébration liturgique pieuse et belle de cette Sainte Semaine; les ministres sacrés et les autres servants, clercs ou laïcs, particulièrement si ce sont des enfants, devront être instruits avec soin de ce qu'ils auront à faire.

II. REMARQUES SUR QUELQUES RUBRIQUES DE L'« ORDO » DE LA SEMAINE SAINTE

a) *Pour toute la Semaine Sainte.*

4. Là où il y a un nombre suffisant de ministres sacrés, les cérémonies de la Semaine Sainte seront faites avec toute la splendeur des rites sacrés. Là où il n'est pas possible d'avoir des ministres sacrés, on observera le rite simple, en se conformant aux rubriques particulières, comme elles sont indiquées en leur lieu.

5. Dans le nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte, chaque fois qu'il est dit de faire « comme dans le Bréviaire romain », tout doit être pris dans ce livre liturgique, en observant toutefois les règles édictées par le décret général de la Sacrée Congrégation des Rites sur la simplification des rubriques du 23 mars 1955.

6. Pendant toute la Semaine Sainte, c'est-à-dire du deuxième dimanche de

la Passion ou des Rameaux à la messe de la veillée pascale inclusivement, à la messe (et le Vendredi Saint à l'action liturgique solennelle), lorsqu'elle est célébrée solennellement, c'est-à-dire avec des ministres sacrés, tout ce qui est lu ou chanté par le diacre, le sous-diacre ou le lecteur du fait de leurs fonctions propres est omis par le célébrant.

b) *Pour le deuxième dimanche de la Passion ou des Rameaux.*

7. On utilise, pour la bénédiction et la procession, des rameaux soit de palmiers, soit d'oliviers ou bien d'autres arbres. Ces rameaux, selon les divers usages locaux, ou bien sont préparés et apportés à l'église par les fidèles eux-mêmes, ou bien sont distribués aux fidèles après la bénédiction.

c) *Pour le Jeudi Saint* in Cena Domini.

8. Pour le reposoir solennel du Saint Sacrement, on prépare un lieu convenable dans une chapelle ou sur un autel de l'église, comme il est prescrit dans le missel romain, et on l'orne aussi décemment que possible de voiles et de lumières.

9. Tout en observant les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites au sujet des abus à éviter ou à supprimer dans la préparation de ce lieu, on recommande vivement une gravité qui convient à la liturgie de ces jours.

10. Les curés ou les recteurs des églises avertiront à temps les fidèles de l'adoration publique de la Très Sainte Eucharistie qui doit commencer dès la fin de la messe *in Cena Domini* pour se poursuivre au moins jusqu'à minuit, c'est-à-dire lorsqu'au souvenir liturgique de l'institution de la Très Sainte Eucharistie succède la mémoire de la Passion et de la mort du Seigneur.

d) *Pour la veillée pascale.*

11. Rien n'empêche que les signes qui doivent être gravés avec un stylet par le célébrant sur le cierge pascal soient préparés auparavant avec des couleurs ou d'une autre façon.

12. Il convient que les cierges que portent le clergé et les fidèles restent allumés pendant le chant du *praeconium* pascal et pendant la rénovation des promesses du Baptême.

13. Il convient que le récipient contenant l'eau à bénir soit orné décemment.

14. Si des Baptêmes doivent avoir lieu, particulièrement s'il doit y en avoir plusieurs, il est permis d'anticiper le matin du même jour, en temps opportun, les cérémonies du rituel romain qui précèdent l'administration du Baptême, c'est-à-dire pour le Baptême des enfants *jusqu'aux mots « Credis in Deum »* (*Rituel romain,* tit. II, ch. II, n. 17), et pour le Baptême des adultes, jusqu'aux mots *« Quis vocaris? »* (*Rituel romain,* tit. II, ch. IV, n. 38).

15. Si des ordinations doivent avoir lieu en cette veillée solennelle, le pontife prononcera cette nuit avant la bénédiction pontificale la dernière admonition (avec l'imposition de ce que l'on appelle « la pénitence ») qui, selon le pontifical romain, a lieu après la bénédiction pontificale et avant le dernier Evangile.

16. A la Vigile de la Pentecôte, on omet les lectures ou les prophéties, la bénédiction de l'eau baptismale et les litanies, pour commencer selon la manière habituelle la messe, même conventuelle, solennelle ou chantée, avec la confession au pied de l'autel et l'*Introït « Cum sanctificatus fuero »,* comme il est indiqué dans le missel romain pour les messes privées.

III. LA MESSE, LA COMMUNION ET LE JEÛNE EUCHARISTIQUE

17. Le Jeudi Saint *in Cena Domini,* on doit observer la très ancienne tradition de l'Eglise romaine selon laquelle, la célébration des messes privées étant interdite, tous les prêtres et tous les clercs assistent à la messe et s'approchent, comme il convient, de la sainte Table (cfr canon 862).

Cependant, là où des motifs pastoraux le demanderont, l'Ordinaire du lieu pourra autoriser une ou deux messes basses dans chaque église ou oratoire public; une seule messe basse cependant dans les oratoires semi-publics; cela afin que tous les fidèles puissent, en ce saint jour, assister au Sacrifice de la messe et recevoir le Corps du Christ. Ces messes ne sont autorisées qu'aux mêmes heures qui sont fixées pour la messe solennelle du Jeudi Saint *in Cena Domini* (Décret, II, 7).

18. En ce même Jeudi Saint *in Cena Domini* la sainte communion ne peut être distribuée aux fidèles qu'aux messes du soir ou aussitôt après; de même le Samedi Saint, elle ne peut être distribuée qu'aux messes solennelles ou aussitôt après, *sauf pour les malades qui sont en danger de mort* [4].

19. Le Vendredi saint de la Passion et de la mort du Seigneur, la sainte communion ne peut être distribuée qu'au cours de la solennelle fonction liturgique de l'après-midi, *sauf, également, pour les malades qui sont en danger de mort* [4].

20. Les prêtres qui célèbrent la messe solennelle de la veillée pascale à son heure propre, c'est-à-dire après minuit dans la nuit du samedi au dimanche, peuvent, le dimanche de Pâques, célébrer la messe de la fête; ils peuvent même en célébrer deux ou trois s'ils ont un indult.

21. Les Ordinaires des lieux qui, le Jeudi saint, ont célébré la *missa chrismatis*, peuvent le soir célébrer également la messe solennelle du Jeudi *in Cena Domini*; pour le Samedi saint, s'ils ont voulu célébrer la messe de la Vigile pascale, ils peuvent, sans y être tenus, célébrer la messe solennelle du dimanche de Pâques.

22. En ce qui concerne le jeûne eucharistique, on observera la réglementation de la Constitution apostolique *« Christus Dominus »* du 6 janvier 1953 et *de l'Instruction de la Suprême Congrégation du Saint-Office qui y est jointe* [5].

IV. SOLUTION DE CERTAINES DIFFICULTÉS

23. Puisque de nombreuses coutumes populaires variant avec les lieux et les peuples se trouvent liées à la célébration de la Semaine Sainte, les Ordinaires des lieux et les prêtres ayant charge d'âmes veilleront à ce que ces coutumes, qui semblent favoriser une solide piété, s'harmonisent prudemment avec le nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte. Les fidèles doivent, de plus, être instruits de la grande valeur de la sainte liturgie qui, de sa nature, dépasse toujours de loin, particulièrement en ces jours, les autres coutumes et dévotions, quelque excellentes qu'elles puissent être.

24. Là où jusqu'à maintenant s'est maintenu l'usage de bénir les maisons le Samedi saint, les Ordinaires des lieux prendront les dispositions voulues pour

---

4. Ce point est celui où le texte officiel diffère le plus notablement de celui qui fut publié dans l'*Osservatore Romano* où l'on lisait : «...exceptis infirmis *vel* in periculo mortis constitutis ». Ces trois jours, la sainte Communion ne pourra donc être portée qu'aux seuls malades en danger de mort.

5. Les fidèles qui désirent communier le soir peuvent manger jusqu'à trois heures avant le moment de communier et absorber des boissons ne contenant pas d'alcool jusqu'à une heure avant ce même moment. Pour les prêtres qui célèbrent ces messes, ces temps doivent se calculer à partir du début de la messe. Les jours où l'on communie ou célèbre le soir, on ne peut prendre aucune liqueur ni boisson alcoolisée; quant au vin et à la bière de densité normale, ces boissons ne sont permises qu'aux repas habituels. Si toutefois la vigile pascale se célèbre à son heure normale, c'est-à-dire de telle sorte que la messe commence vers minuit, aucune de ces restrictions n'est d'application : en vertu du canon 858 § 1, toujours en vigueur, il suffit alors à tous d'être à jeun à partir de minuit. Rappelons aussi que l'eau non additionnée d'éléments nutritifs ne rompt point le jeûne eucharistique (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 538).

que cette bénédiction ait lieu en un moment plus opportun, avant ou après la fête de Pâques, par les curés ou par les autres prêtres ayant charge d'âmes délégués par eux. Ils profiteront de cette occasion pour visiter paternellement les fidèles qui leur sont confiés et s'informer de leur état spirituel (canon 462, n. 6).

25. La sonnerie de cloches, prescrite au début du *Gloria in excelsis* à la messe *de la Vigile,* s'exécutera ainsi :

a) Là où il n'y a qu'une église, on sonnera les cloches au moment où commence le chant du *Gloria.*

b) Là où il y a plusieurs églises, que les cérémonies sacrées y aient lieu ou non partout au même moment, on sonnera les cloches de toutes les églises du même lieu en même temps que celles de l'église cathédrale, de l'église mère ou église principale. S'il y a un doute sur la question de savoir quelle église du lieu est mère ou principale, on en référera à l'Ordinaire du lieu.

Le 16 novembre 1955.

C. card. CICOGNANI,
préfet de la S.C. des Rites.

✠ A. CARINCI, *archevêque de Séleucie,*
secrétaire de la S.C. des Rites.

BREF COMMENTAIRE

Il est à peine besoin de souligner l'importance de ces modifications du point de vue pastoral. Le décret lui-même et l'instruction qui l'accompagne prennent d'ailleurs soin de marquer nettement à quelles conditions ces changements produiront la rénovation en vue de laquelle ils sont promulgués.

Le changement d'horaire qu'ils imposent durant les derniers jours de la Semaine Sainte va déranger quelques routines et bousculer bon nombre de pieuses coutumes. Ne serait-ce pas le moment de repenser sérieusement ces coutumes, avec grande sympathie certes pour ces manifestations naïves de la foi populaire, mais aussi avec un sens aigu des déviations qui s'y glissent si facilement? L'occasion est trop belle de laisser mourir ce qui est sans valeur, de redresser ce qui tend à s'écarter de la droite ligne et de rénover les saines traditions de la foi populaire pour que les pasteurs n'y donnent pas tous leurs soins. Ils n'auront pas de peine à obtenir la collaboration active de toutes les forces vives de leur paroisse, et en premier lieu des œuvres d'Action catholique.

Sous son aspect liturgique et rubrical, le décret n'appelle que peu de commentaires.

La première question qui se pose concerne la récitation du bréviaire par ceux qui ne sont astreints ni à la célébration chorale ni à la récitation en commun. Peuvent-ils aussi remplacer les vêpres du Jeudi et du Vendredi saints, les complies du Samedi saint, les Matines et les Laudes de Pâques par l'office qu'ils célèbrent ou auquel ils prennent part? La réponse affirmative ne fait aucun doute pour le R. P. Löw, C.ss.R., vice-relateur général de la S. Congrégation des Rites : « Il va de soi que ceci vaut aussi pour le célébrant et les assistants et les autres prêtres ou personnes tenues par ailleurs au bréviaire qui prennent part « liturgiquement » à ces fonctions[1] ». Seuls donc, nous semble-t-il, ceux qui n'assisteront pas à ces offices seront tenus de réciter en privé les Heures correspondantes de leur bréviaire.

---

1. *Eine Grossaufgabe der Seelsorge,* dans *Theologisch-praktisch Quartalschrift,* 104 (1956), p. 11 (traduction néerlandaise dans *Nederlandse Katholieke Stemmen,* 52 (1956), p. 8).

Une seconde question se pose pour les communautés religieuses : si elles ne peuvent s'assurer le concours d'un nombre suffisant de ministres sacrés, leur est-il permis d'utiliser sans plus le rite simplifié dont l'*Ordo* donne les rubriques? La réponse affirmative nous paraît devoir s'imposer. Nous nous trouvons en effet devant une nouvelle édition typique, abrogeant explicitement les précédentes [2], et donc aussi le *Memoriale Rituum* pour toute la partie où celui-ci traite de la Semaine sainte. S'il reste toujours nécessaire pour les églises et chapelles non-paroissiales de jouir d'un indult de la S. Congrégation des Rites pour pouvoir utiliser le *Memoriale Rituum* pour la bénédiction des cierges le 2 février et celle des Cendres le mercredi des Cendres [3], la permission générale de célébrer selon le rite simplifié, lorsqu'on ne le peut selon le rite solennel, nous semble clairement donnée sans aucune restriction par le n. 4 de l'Instruction reproduite ci-dessus : « Là où il n'est pas possible d'avoir des ministres sacrés, on observera le rite simple... ».

Il est une troisième question à laquelle nous n'avons point de réponse : comment chanter les nouvelles antiennes introduites à la procession des Rameaux et à la procession du Saint Sacrement le vendredi saint [4], qui ne se trouvent pas (et pour cause) dans les graduels et dont la musique n'est pas donnée dans le nouvel *Ordo* [5]?

En parcourant le nouvel *Ordo,* l'on ne peut s'empêcher d'être frappé de son souci de rendre leur sens à ces cérémonies qui commémorent les sommets de notre rédemption. Ne relevons qu'un détail, minime peut-être, mais significatif : la rubrique de bénédiction des rameaux prévoit diverses expressions à adapter à la nature des rameaux à bénir [6].

Un grand effort a été fait aussi pour aider les fidèles à y prendre une part plus active : comme la bénédiction de l'eau baptismale, celle des rameaux se fera face au peuple [7].

Une autre réforme, que l'on souhaite voir étendre à toute célébration solennelle, est celle qui dispense le célébrant de répéter à part soi ce que les ministres sacrés et lecteurs chantent ou disent par office [8]. Bientôt, espérons-le, cessera d'être vraie la boutade célèbre : « A la grand'messe, il n'y a que le célébrant qui dise une messe basse ».

---

2. « Hanc itaque Vaticanam editionem Ordinis hebdomadae sanctae instauratae, typicam esse declaramus, ab omnibus quibus spectat in posterum *unice* adhibendam... (nous soulignons) ». *S.R.C.,* décret du 30 novembre 1955.

3. *S.R.C.,* n. 3366 et 3390; cfr la préface du *Memoriale Rituum.*

4. Antiennes 4, 5, 6, 7, n. 18 et 19 du Dimanche des Rameaux. Antiennes 1, 2 et 3, n. 24 du Vendredi saint.

5. L'on nous communique que la maison Desclée et C^ie^ de Tournai a obtenu l'autorisation de publier la musique de ces nouvelles antiennes. N'ayant pas vu ces textes, nous ne pouvons donner d'autres renseignements à leur sujet; nous ignorons notamment s'il existera dès cette année une édition avec la musique en notation moderne pour les chantres, assez nombreux, qui sont moins habitués à lire la notation grégorienne.

6. *Dominica II Passionis,* n. 7. L'on notera que la rubrique est plus précise que l'oraison qui suit : dans nos contrées, il faudra donc dire : « Benedic, quaesumus, Domine, hos arborum ramos... » et non « ...*aliarum* arborum... », comme semble le suggérer le texte de l'oraison.

7. Mais, la *laus cerei* et les lectures qui la suivent continueront à se chanter dans une « position de compromis » : ni face à l'autel (qui n'est d'ailleurs pas le centre de la liturgie à ce moment), ni face au peuple, auquel elles sont pourtant adressées.

8. Pour être complète et parfaitement logique, cette interdiction de doubler d'autres participants à l'office devra s'étendre aussi aux pièces chantées par la schola ou le peuple (Introït, Gloria, etc.).

Bientôt aussi, souhaitons-le, disparaîtront également de toutes les messes les prières avant la communion des fidèles, qui font double emploi avec les prières au bas de l'autel [9].

Terminons par quelques remarques rubricales.

A quel endroit se tient le prêtre qui célèbre l'office du Vendredi saint sans ministres sacrés, ni lecteur pour lire les leçons et oraisons du début? La rubrique répond « stans in loco suo »; nous comprenons : debout, devant son siège, et donc pas au pupitre [10].

A la grand'messe solennelle, comment s'ordonnent les cérémonies du début des oraisons à la fin de l'Evangile? Puisque le célébrant n'a plus à lire, mais à écouter l'épître, il semble conforme aux principes appliqués ailleurs par l'*Ordo* [11] qu'il se rende pour cela, avec le diacre, à la banquette par la voie la plus courte [12]. Ce sera encore à la banquette que le sous-diacre viendra, le chant de l'épître terminé, recevoir la bénédiction [13]. Ensuite le célébrant et ses ministres se rendront, de nouveau par la voie la plus courte, au livre pour la lecture du graduel et du trait, pendant que la schola les chante. Cette lecture terminée, le sous-diacre transportera le livre du côté de l'évangile et le mettra directement à la place qu'il doit occuper pour l'offertoire [14]. On procédera ensuite à l'imposition de l'encens (lorsqu'elle doit avoir lieu), puis le ou les diacres viendront demander la bénédiction du célébrant. Le reste se fera comme jadis [15].

Comme on le voit par ces quelques considérations, ce décret constitue une étape importante de la réforme liturgique inaugurée par S.S. Pie X. Toute notre reconnaissance va au Souverain Pontife pour les facilités nouvelles qui sont ainsi accordées aux prêtres et aux fidèles pour une participation vivante aux grands mystères de notre rédemption, et plus encore peut-être pour les espoirs que ces heureuses innovations font naître pour une rénovation générale de la liturgie selon les sages principes ici mis en œuvre.

Léon Renwart, S. J.

---

9. Elles furent introduites dans la messe par imitation des cérémonies de communion en dehors de la messe. Aussi l'*Ordo*, qui les supprime le Jeudi saint, est-il parfaitement logique en les maintenant le Vendredi saint, où l'on communie en dehors de la messe, puisque cet office n'est pas une messe. Sans doute, est-il moins logique d'avoir laissé subsister la manière ancienne à la messe de la vigile pascale (*Sabbato Sancto, Ad missam*, n. 8).

10. *Feria Sexta*, n. 7a et 8a. La chose nous paraît claire, par comparaison avec les rubriques de la Vigile pascale, n. 15a et 16a, où, dans une situation analogue, il est prévu que le prêtre se tient debout devant le pupitre.

11. Par exemple, *Feria sexta*, n. 7 et 9 (lectures du début) et *Sabbato sancto*, n. 15 (les « prophéties »).

12. A la messe de la vigile pascale, l'épître est trop brève pour laisser le temps de pareille manœuvre. Le célébrant restera donc à l'autel et, nous semble-t-il, se retournera ainsi que le diacre vers le sous-diacre dont ils doivent écouter le chant (comparez avec l'attitude du célébrant lorsqu'il écoute le chant solennel de l'évangile ou de la Passion).

13. C'est la solution adoptée par l'*Ordo* dans des cas analogues : bénédiction des diacres avant la Passion du Vendredi saint (*Feria sexta*, n. 10; cfr n. 10 a, où il apparaît clairement que le célébrant n'est pas à l'autel); bénédiction du diacre avant le *praeconium paschale* (*Sabbato sancto*, n. 12).

14. Si le célébrant doit chanter une partie de la Passion, le transfert du livre n'aura lieu, comme jadis, qu'après la fin de celle-ci.

15. Nous devons la plupart de ces indications à l'obligeance du Révérendissime Père dom Rombaut Van Doren, O.S.B., Abbé Coadjuteur du Mont César, qui a bien voulu nous communiquer d'avance les solutions qu'il propose dans la brochure consacrée aux rubriques adaptées du nouvel Ordo, qui paraîtra incessamment aux Editions du Mont César.

Bibliographie

DROIT CANONIQUE

S. Mayer, O.S.B. — *Neueste Kirchenrechts-Sammlung.* Band II : *1930-1939* ; Band III : *1940-1949.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954-1955, 24 × 16 cm., VIII-632 et VIII-512 p. Prix : 38 marks le Band III.

La publication rapide des volumes II et III de cette riche collection en fait un instrument de travail d'autant plus utile. A l'occasion du premier volume, nous avons dit (*N.R.Th.*, 1954, p. 870) comment l'auteur groupait autour des divers canons, non seulement les réponses officielles de la Commission d'interprétation, mais les documents multiples, officiels ou privés, se rapportant à la matière de ce canon. La chose est même entendue de façon assez large, puisque l'on trouve reproduit le texte intégral allemand de plusieurs encycliques : c. 1012, « Casti connubii » ; c. 1322, « Divini Redemptoris » et « Summi Pontificatus » ; c. 1524, « Quadragesimo Anno », etc. ; de même au c. 3 les concordats avec des pays de langue allemande ; et bon nombre d'autres textes complets d'allocutions et constitutions pontificales, décrets ou instructions. C'est en fait un recueil aussi complet que possible des documents du Saint-Siège depuis 1917 que l'auteur offre au public de langue allemande. Dans les vol. II et III, il est fait renvoi éventuel aux documents déjà publiés pour les divers canons dans le vol. I (ou II), ce qui écarte de façon opportune l'inconvénient inhérent à la publication par décades. Au total, la collection la plus développée sans doute de celles qui ont été publiées après le Code. E. Bergh, S. J.

Eichmann-Mörsdorf. — *Kirchenrecht.* Band I : *Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht.* Band II : *Sachenrecht.* Band III : *Prozess- und Strafrecht.* Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 3 vol. 7e édit., Paderborn, Schöningh, 1953, 1953 et 1954, 24 × 16 cm., 556, 512 et 504 p. Prix : broché : 18, 16 et 16 marks ; relié : 22, 20 et 20 marks.

En 1949-50 le professeur Mörsdorf avait donné, en une sixième édition du *Lehrbuch des Kirchenrechts* du professeur Eichmann († 1946), un commentaire substantiel de la législation canonique. Il s'était montré particulièrement soucieux de souligner l'union étroite qui existe entre la théologie de l'Eglise et les formes juridiques sous lesquelles celle-ci est visible et agissante dans le monde. Les travaux antérieurs du professeur Mörsdorf sur le vocabulaire juridique, ses études sur la juridiction et le pouvoir administratif le préparaient à cette synthèse solide, précise et suggestive.

Grand a été sans doute le succès de cette « première » édition Eichmann-Mörsdorf, puisque de 1953 à 1954 a paru une nouvelle édition, soigneusement revue et augmentée, de ces trois forts volumes.

Signalons quelques-uns des enrichissements de cette œuvre désormais classique. Au vol. I, d'excellentes pages (p. 27-35) font surgir devant nous « la structure juridique de l'Eglise ». Sous un chef qui reste le Christ et dont les détenteurs du pouvoir d'ordre et de juridiction ne sont que les représentants, le ministère de la parole et celui de la sanctification par les sacrements, étroitement unis l'un à l'autre, donnent à l'Eglise sa physionomie propre d'institution salvifique, sous des formes visibles et juridiques. Au vol. II, à propos du ministre des ordinations (p. 99) relevons la fermeté avec laquelle l'auteur rattache au pou-

voir de juridiction concédé par le Pape aux Evêques le droit d'ordonner des prêtres, droit qu'ils tiennent fondamentalement de leur propre ordination sacerdotale. Le même raisonnement vaut pour le pouvoir de confirmer. Au traité du mariage, l'auteur met bien en évidence les éléments de la sacramentalité du mariage et la structure hiérarchique de celui-ci (p. 133-146). A propos de l'empêchement d'affinité (c. 1077), l'auteur ne considère plus comme controversée (ainsi qu'il le disait au commentaire du c. 97, vol. I, p. 204) l'assertion suivant laquelle l'affinité est une conséquence de tout mariage valide, même entre infidèles. Sa position se comprend bien à la suite de la publication du Code oriental sur le mariage (c. 68).

A travers ces trois volumes on constate le souci de l'auteur d'utiliser les études les plus récentes, la jurisprudence de la Rote (vol. II, p. 222-223 à propos du consentement matrimonial sous condition). Ce soin d'exactitude est à relever même dans le détail (vol. III, p. 344, note 2 où l'auteur cite de manière plus précise qu'il ne l'avait fait dans la 6e édition l'opinion de l'*Epitome* de Vermeersch-Creusen, III, p. 244 au c. 2220).

Les notes sur le droit civil des régions de langue allemande ont été également soigneusement mises à jour.

E. Bergh, S. J.

H. Jone, O.F.M.Cap. — *Commentarium in Codicem Iuris Canonici.* Tomes II-III. Paderborn, F. Schöningh, 1954-1955, 24 × 16 cm., 642-638 p. Prix : 25,50 et 27,50 marks cartonné ; 29,50 et 31,50 marks relié.

Parallèlement à ses publications allemandes sur le Code (*Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones*; cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 864) l'auteur — universellement connu par son *Précis de Théologie morale* — a donné ce bref commentaire latin. Ce que nous disions du t. I (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 538) vaut du t. II, qui traite du Livre III du Code, et du t. III consacré aux livres IV et V. Le texte des canons est reproduit en une paraphrase succincte et exacte. L'explication des termes est fournie dans des commentaires sobres, orientés vers la pratique et qui discutent, quand il y a lieu, l'opinion des « classiques » actuels du droit canonique. Dans l'explication du c. 1071, l'auteur admet la validité des cautions si leur auteur a eu d'une part la volonté de s'obliger et d'autre part, en même temps, la volonté purement interne de ne pas remplir ses obligations. Cette distinction nous paraît difficile à soutenir. Ces deux intentions simultanées paraissent bien contradictoires: L'argument que le R. P. Jone tire de la possibilité du consentement matrimonial valable, allant de pair avec l'intention de ne pas être fidèle aux obligations du mariage, ne nous paraît pas concluant. L'engagement porte sur le mariage, tel que le veut le droit divin. Le mépris de ce droit dans le non-accomplissement des obligations qu'il impose n'est pas nécessairement synonyme d'exclusion positive du vrai mariage (c. 1086, § 2). Au contraire, n'est-ce pas exclure l'idée de promesse, contenue dans la notion de caution, que d'apporter à cet acte une double intention : celle de s'engager et celle de n'être pas fidèle à l'engagement. L'Eglise si soucieuse de la certitude morale de la fidélité aux cautions (c. 1061, § 1, 3°) pourrait-elle admettre cette double intention? La jurisprudence de la Rote ne favorise pas l'opinion de l'auteur (*Monitor Ecclesiasticus*, 1951, p. 271). Au c. 2314, des renseignements plus détaillés sur la façon de réconcilier les hérétiques rendraient service.

E. Bergh, S. J.

S. Sipos †. — *Enchiridion Iuris Canonici* ad usum scholarum et privatorum concinnavit. Edit. 6ª recognovit L. Gálos. Rome, Orbis Catholicus, 1954, 25 × 18 cm., xx-913 p. Prix : 5.000 lires.

La mort du Dr Sipos (1949) et la difficulté pour son successeur de prendre connaissance de la littérature récente en la matière n'ont pas empêché la publication de cette sixième édition, bien à louer, d'un ouvrage de réel mérite. La clarté de l'exposé, la riche documentation tirée d'auteurs anciens et actuels, les notes historiques et les références à la législation locale, le souci des applications

concrètes, l'heureuse présentation typographique font de cet ouvrage un instrument de travail très utile. Des prolégomènes assez développés entourent le commentaire du livre I du Code. Puis, le texte suit les quatre autres livres. Notons cependant l'omission des sacrements d'eucharistie, de pénitence, d'extrême-onction et des procès de béatification et canonisation. Dans le traité du mariage, largement développé, le nouveau droit oriental a été régulièrement indiqué. Du point de vue pratique et pédagogique, les lois pénales portées par le Code contre les divers délits sont utilement insérées dans le commentaire des obligations correspondantes. E. Bergh, S. J.

A. Retzbach et Fr. Vetter. — *Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici* für die Praxis bearbeitet. 4e édit., Fribourg, Herder, 1953, 18 × 11 cm., xx-540 p.

Mettre entre les mains des séminaristes et des prêtres du ministère une présentation brève mais complète du droit canonique, tel est le but que l'auteur, A. Retzbach, a poursuivi, dès la première édition (1934). Son successeur, le Dr Vetter, l'a heureusement poursuivi dans les 3e et 4e éditions. Travail sobre, précis, d'une typographie nette, qui facilitera l'étude ou le rappel des notions; de brèves notations — trop brèves, nous semble-t-il, pour le c. 2314 (p. 478) — indiquent certaines applications propres à l'Allemagne. E. Bergh, S. J.

W. M. Plöchl. — *Geschichte des Kirchenrechts.* Band I. *Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends.* Von der Urkirche bis zum grossen Schisma. Munich-Vienne, Herold, 1953, 24 × 15 cm., 440 p. Prix : broché, 118 S.; relié, 140 S.

Le professeur Plöchl de Vienne, élève et successeur de R. Köstler, s'est proposé de donner aux étudiants des facultés de droit une histoire des Institutions ecclésiastiques. Son œuvre comprendra trois volumes : le premier, que nous analysons, est consacré au premier millénaire de la vie de l'Église, jusqu'au schisme d'Orient (1054); le deuxième traitera du droit canonique de l'Occident chrétien jusqu'à la Réforme (1517); le troisième des institutions postérieures à la Réforme jusqu'au Code de 1917.

Le premier volume est divisé lui-même en trois grandes sections : a) des origines à la paix de Constantin. Déjà apparaissent des traits originaux du droit ecclésiastique : la division des personnes entre clercs et laïques, la discipline sacramentaire; b) avec la seconde époque, qui va du Concile de Nicée (325) au concile in Trullo (692), les institutions se développent dans la sphère du droit et de la culture romains. L'organisation territoriale s'établit tout comme le statut juridique de la vie religieuse; c) enfin, nous assistons, tant en Orient qu'en Occident à l'évolution ultérieure du droit canonique jusqu'au schisme du milieu du XIe siècle.

Il n'est aucun des points de la discipline qui ne soit abordé. Après en avoir décrit l'histoire avec sobriété et fermeté, l'auteur indique les travaux publiés sur la matière. On comprend que dans le but qu'il poursuivait, de fournir une histoire des institutions, il ait rejeté à la fin des diverses sections l'indication des sources canoniques contemporaines et se soit contenté de notations assez brèves sur l'histoire de la science du droit canonique. Souhaitons que le professeur Plöchl puisse bientôt nous donner les volumes suivants d'un travail qui est appelé à rendre de réels services. E. Bergh, S. J.

P. Wesemann. — *Die Anfänge des Amtes der Generaloberin.* Coll. Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 4. Munich, K. Zink, 1954, 24 × 16 cm., xx-240 p. Prix : 18 marks.

A l'histoire si mouvementée de l'Institut des « Vierges anglaises » fondé par Mary Ward, à l'histoire des origines des congrégations féminines à vœux simples cette monographie apporte une contribution de grande valeur.

L'auteur a veillé avant tout à limiter nettement son sujet. Evoquant à peine les vicissitudes de l'origine, de la suppression, du rétablissement de l'Institut, il a fixé toute son attention sur la nature de l'autorité de la Supérieure générale des Vierges anglaises dans ses rapports avec les Ordinaires locaux. Pour ce faire, il a particulièrement étudié le conflit d'autorité avec l'évêque d'Augsbourg qui éclata en 1745 et qui, porté à Rome, aboutit finalement à la constitution *Quamvis iusto* de Benoît XIV, du 30 avril 1749. Il était bien difficile à ce pontife si expert en matière juridique de ne pas tenir fermement à la législation posttridentine sur la vie religieuse féminine, avec ses exigences de vœux solennels et de clôture. Et d'autre part, il ne pouvait méconnaître les heureux avantages de la formation plus souple que les Constitutions des Vierges anglaises avaient introduite : vœux simples, sans clôture pontificale et pouvoir supra-diocésain d'une Supérieure générale guidant toute la vie religieuse et apostolique de l'Institut. On sait comment en approuvant les Constitutions, sans pour autant reconnaître l'Institut comme religieux, au sens canonique du mot à cette époque, Benoît XIV a ouvert la route à l'évolution ultérieure de la vie religieuse féminine. Avec un recours incessant aux sources d'archives et aux travaux antérieurs, avec beaucoup d'ordre, de précision et de pénétration personnelle, le Dr Wesemann a retracé l'histoire de cette controverse, analysé les pièces du dossier, commenté les décisions de Benoît IV. Cette étude est aussi intéressante qu'elle peut être utile pour donner une idée exacte du rôle d'une Supérieure générale. E. Bergh, S. J.

G. Vromant & L. Bongaerts, C.I.C.M. (Scheut). — *De fidelium associationibus. De actione catholica. De legione Mariae.* Ius Missionariorum. Coll. Museum Lessianum, section théologique, n° 30. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 23 × 15 cm., x-176 p. Prix : 105 frs belges.

C'est en 1932 qu'avait paru la première édition de ce travail. La législation canonique des Associations pieuses de fidèles (c. 684-725) est pour les prêtres du ministère d'une réelle importance. Elle ne manque pas de difficultés et, d'autre part, certaines ignorances ou négligences sont dommageables aux âmes qu'elles privent de faveurs spirituelles. Le soin apporté par le P. Vromant à la première édition en avait fait déjà un manuel très apprécié. Dès qu'on aborde cette seconde édition, l'on remarque combien elle a été amplifiée (178 pages au lieu de 138). Mais c'est en la parcourant de plus près que l'on peut se rendre compte du travail très intéressant et très soigneux de mise à jour, réalisé par le P. Bongaerts. Une bibliographie considérable de documents et d'articles fait l'objet de notes importantes dans des sections nouvelles, p. ex., une introduction sur la question très actuelle de la condition juridique des laïcs dans l'Eglise. Le chapitre final, qui fait connaître les plus importantes associations, a été particulièrement retravaillé et enrichi de deux longs exposés très documentés sur l'Action catholique et la Légion de Marie. Notons aussi des compléments de renseignements sur les groupements de perfection sacerdotale (p. 153) et des précisions sur les faveurs accordées aux membres de la *Pia Unio Cleri pro missionibus* (p. 149).

E. Bergh, S. J.

Lamberto de Echeverria. — *El Matrimonio en el derecho canonico particular posterio al codigo.* Coll. Victoriensia. Publicaciones del seminario de Vitoria, vol. III. Vitoria, Editorial del Seminario, 1955, 24 × 16 cm., 424 p. Prix : 110 pesetas.

Le professeur De Echeverria, doyen de la faculté de droit canonique à l'université de Salamanque, a relevé avec grand soin les normes du droit particulier en matière matrimoniale, fixées par les synodes diocésains et les conciles provinciaux de presque tout l'univers catholique depuis la publication du Code. Au point de vue missionnaire, il eût été intéressant sans doute de tenir compte aussi du premier *Directorium commune* du Japon (1937), des actes du 1er Concile des Indes (Bangalore 1950). Mais bien vaste déjà était la matière fournie par quel-

que 150 documents. Elle est présentée avec beaucoup d'ordre et de méthode d'après les régions et les divers points où le droit particulier vient compléter la législation générale du Code : devoirs généraux des curés, fiançailles, enquête préalable, proclamations, cas où l'Ordinaire doit intervenir, empêchements, mariage par procuration, forme, temps et lieu, effets, séparation, convalidation, sanctions pénales. Le même plan est suivi pour les diverses régions; les textes officiels sont cités. Enfin, une heureuse synthèse d'une dizaine de pages montre à la fois comment le professeur De Echeverria domine la multitude des renseignements recueillis et combien son travail devra être utilisé par tous les commentateurs du titre *De Matriomonio* du Code. E. Bergh, S. J.

S. Goyeneche, C.M.F. — *Quaestiones canonicae de iure religiosorum.* Institutum Iuridicum Claretianum. 2 vols, Naples, D'Auria, 1954-1955, 25 × 18 cm., VIII-536 et IV-496 p. Prix : 5.000 lires.

Depuis plus de trente ans, le R. P. Goyeneche, C.M.F., a publié régulièrement dans le *Commentarium pro Religiosis* la solution de consultations sur le droit des religieux. Tous les canonistes savent la solidité de la doctrine qui fonde les solutions de l'auteur, de même que la connaissance qu'il possède de la jurisprudence de la S.C. des Religieux, dont il est consulteur. Aussi leur a-t-il rendu un précieux service, en même temps qu'aux Supérieurs des religions cléricales, en groupant en deux forts volumes, selon l'ordre des canons du Code, les très nombreuses consultations résolues dans le *Commentarium* à partir de 1920. Si la plupart traitent du droit proprement dit des religieux, un bon nombre cependant portent aussi sur d'autres canons du Code. Des tables fort complètes augmentent encore la valeur de cette publication, qui comporte aussi le texte de divers documents. E. Bergh, S. J.

MORALE ET PSYCHOLOGIE

O. Lottin, O.S.B. — *Morale fondamentale.* Coll. Bibliothèque de théologie. Série II. Théologie morale. Vol. I. Paris-Tournai-Rome-New-York, Desclée & C^ie^, 1954, 23 × 16 cm., VIII-546 p.

Dans cet ouvrage, l'éminent historien condense ses idées sur la Morale fondamentale. Certes il n'oublie pas l'histoire, qui alimente toujours ses discussions et de substantielles « Notes complémentaires » ajoutées à divers articles. Pourtant, c'est un traité personnel qu'il nous livre ici. Il place en tête l'acte humain, sa psychologie et son imputabilité. Viennent ensuite les normes de la moralité, raison naturelle, loi positive, loi éternelle, conscience morale et, ajoute-t-on, sur le terrain surnaturel, grâce sanctifiante, foi, conscience. Puis c'est la moralité de l'acte humain : intention, choix, acte externe. Quatre chapitres s'intitulent : la vie consciencieuse, avec la formation du « jugement de conscience » et l'exposé du probabilisme; la vie vertueuse, avec la formation du « jugement prudentiel »; la vie pécheresse, nature et effets du péché; enfin la vie méritoire et la « sanction ». Le titre du livre ne précise pas s'il s'agit d'une morale naturelle ou surnaturelle : elles semblent plutôt se juxtaposer. C'est ainsi que, fidèle à ses positions antérieures, l'auteur n'admet que des vertus morales *naturelles,* nullement infuses. Ce n'est là qu'un exemple d'une pensée, qui, nous devons l'avouer malgré les mérites de cet ouvrage, nous paraît exagérément « extrinséciste » et morcelante, séparant les notions les unes des autres et les isolant de la vie, au point, croyons-nous, de donner l'impression d'irréalité. Par exemple, l'acte moral ne pose, selon l'auteur, aucune référence à Dieu, puisqu'il s'explique par l'intention de la fin dernière « *abstraite* ». Mais, dirions-nous, puisque cette intention n'existe et n'apparaît qu'implicite au-dedans même de l'acte moral *concret,* comment la voir elle-même à part de l'ordre concret qui la pose? La vertu de religion, dit aussi l'auteur, est essentiellement naturelle, son « objet » ne mettant en œuvre que la dépendance de création. Mais, dirions-nous, si la vertu n'est pas une « chose » séparée de l'homme vertueux, si elle est la qualité du sujet, comment, dans le sujet *chrétien,* nier l'existence d'une vertu surnaturelle de religion, puisque la

grâce élève toute sa vie — et donc aussi ses « objets » (de pensée, d'amour, de vertu)? Sans doute encore, « la raison pratique n'est pas la volonté », mais où perçoit-elle le bien, sinon dans la tendance de la volonté à la fin dernière? Aussi dirions-nous qu'elle *perçoit* la « forme » du bien, mais non, comme le croit l'auteur, qu'elle *est* cette forme. Et de même, au plan surnaturel, ce n'est pas la foi qui *est* « la forme de toutes les vertus morales » : c'est la charité. Comment, d'autre part, ne pas juger pour le moins inadéquate, même du point de vue de l'histoire, une interprétation de saint Thomas selon laquelle, en même temps et dans le même texte, « la charité est dite la forme de toutes les vertus, mais en réalité elle n'est aucunement forme »? Il ne s'agit plus ici d'attribuer au grand Docteur une évolution historique de sa pensée, mais une réponse expressément et purement verbale, impliquant une contradiction. — Ces critiques cependant, pour importantes qu'elles soient, ne veulent nullement cacher à nos lecteurs le grand intérêt de cet ouvrage. R. Carpentier, S. J.

L. Monden, S. J. — *Moraal zonder zonde?* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 19 × 12 cm., 76 p. Prix : 36 frs.

Le titre donné à ces trois conférences semble les présenter comme une réponse à l'ouvrage du Dr Hesnard « Morale sans péché ». En fait, plutôt que de se livrer à une critique détaillée de ce livre, le P. Monden a estimé que la meilleure réponse consistait à exposer la doctrine catholique du péché. D'abord, contre tous ceux qui prétendraient expliquer la conduite morale par des déterminismes, il rappelle le principe essentiel de la liberté, si profondément inscrit dans la conscience humaine. Puis il définit l'authentique nature du péché, qui n'est pas simple violation d'une loi extérieure, mais un attentat contre la vie même de l'individu, contre la société et contre l'amour de Dieu. Enfin, il montre toute la valeur du véritable repentir, à base d'amour, en faisant remarquer comment le sens du péché s'allie à la volonté de l'éviter. C'est ce sens du péché que les excellentes considérations de l'auteur contribueront à raviver. J. Galot, S. J.

L'amour du prochain. Coll. Cahiers de la vie spirituelle. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 404 p.

Ce livre, fruit de journées d'études, où l'on invita à collaborer toutes les sciences intéressées aux relations interhumaines, se présente non comme une somme de la charité fraternelle, mais du moins comme une esquisse d'une telle somme. Elle part du donné révélé de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec une importante synthèse de tous les textes scripturaires sur le sujet. Dans la seconde partie, quatre théologiens dominicains exposent la théologie de la charité, étudiée d'abord en elle-même, ensuite dans ses relations avec la vie chrétienne, le Corps mystique du Christ, le mystère Trinitaire. Philosophes, psychologues, psychiatres étudient ensuite les divers aspects de la « relation à autrui » dans son état normal ou dans sa pathologie. Une quatrième partie, très courte, recherche les aspirations à la charité fraternelle dans le monde indien et même, malgré le paradoxe, dans les conceptions marxistes. Enfin le volume se clôture sur « les grandes lignes d'un traité de l'amour du prochain » — la somme dont nous parlions — et sur une bonne bibliographie. R. Carpentier, S. J.

A. Gemelli, O.F.M. — *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung.* Coll. I Problemi del Giorno. Milan, Vita e Pensiero, 1955, 17 × 12 cm., 76 p. Prix : 300 lires.

L'intention qui anime le T. R. P. Gemelli, Recteur Magnifique de l'Université catholique de Milan, dans cette petite brochure, c'est, nous dit-il, de faire un examen critique de la doctrine de C. G. Jung. Il entend par là mettre en garde ceux des catholiques « qui ont cru trouver dans la doctrine jungienne le moyen de mettre d'accord la psychanalyse et la morale catholique » (p. 7). A son jugement, en effet, Jung n'a pas «christianisé la psychanalyse ni ne l'a rendue acceptable à des catholiques » (p. 10).

L'auteur commence par un exposé objectif de la psychologie analytique. Dans cette partie de son étude, il nous paraît suivre de très près le R. P. Hostie dont nous avons ici même recensé l'ouvrage récent : *Analytische Psychologie en Godsdienst* (*N.R.Th.*, 1954, pp. 1108-9) qui a paru depuis en traduction française dans la collection des *Etudes Carmélitaines*. C'est ainsi qu'il étudie rapidement, suivant le développement de la pensée de Jung, les catégories essentielles de sa psychologie : les principales fonctions psychiques, les archétypes, l'individuation, le *Selbst*. Pour l'exposé de la synthèse jungienne et de sa conception de la religion, en particulier, du dépassement de l'agnosticisme originaire de Jung, l'auteur suit également de fort près le P. Hostie (qui, pour le dire en passant, n'est pas professeur à l'Université de Louvain, mais au Collège théologique et philosophique Saint-Jean Berchmans, de la Compagnie de Jésus, à Louvain). Il rend hommage à son « esprit équilibré ».

C'est donc dans le jugement qui y est prononcé qu'il faut chercher l'originalité de cette brochure. Jugement fort négatif, aussi bien sur Jung que sur les catholiques qui l'ont étudié en vue d'une collaboration possible. Le travail du P. White O.P. : *God and the Inconscious* est rejeté avec une particulière violence. Malheureusement les raisons qui motivent cette position sont difficilement accessibles au lecteur, car elles sont à peine esquissées en trois ou quatre lignes sans plus (p. 45). Pour ce qui est du traitement analytique lui-même, l'auteur estime que Jung « n'a pas su reconnaître dans le traitement des névrosés qu'il est nécessaire d'entrer en contact avec toute la personnalité du patient, et non seulement avec ses aspects connaissables par examen psychologique, mais aussi avec tous ses aspects qui se révèlent dans la vie de l'homme placé en face des valeurs morales et religieuses » (p. 72).

Au jugement de l'auteur, tous les analystes qui ne considèrent pas l'homme dans sa totalité, et, s'il s'agit d'un croyant, sa totalité d'homme qui vit pour atteindre une fin morale et religieuse, « ne peuvent, comme le demande la technique analytique, obtenir un « transfert » avec leur patient » (p. 75). Malheureusement la brièveté de son étude ne permet pas à l'auteur de justifier avec l'ampleur nécessaire ces affirmations. Pour lui, il ne fait pas de doute que « le psychothérapeute doive tenir le plus grand compte des croyances et des idéaux de son patient et qu'il doive promouvoir l'orientation qui doit le libérer selon ses idéaux ».

Cette position, on le sait, n'est pas également partagée par tous les psychologues chrétiens. D'aucuns, en effet, estiment qu'il y a de grands inconvénients d'ordre moral et religieux, dans la situation très particulière qu'est celle de l'analyse, à charger nécessairement le psychothérapeute d'un rôle qui n'est plus psychologique, mais qui est normalement celui de l'éducateur et du directeur spirituel.

A. Thiry, S. J.

J. H. VANDERVELDT et R. P. ODENWALD. — *Psychiatrie et Catholicisme*. Coll. Siècle et catholicisme. Paris, Mame, 1954, 19 × 13 cm., 610 p. Prix : 1.100 frs.

Les deux auteurs sont professeurs à la section de psychiatrie et de psychologie de l'Université Catholique de Washington. Ils se sont particulièrement intéressés aux problèmes soulevés par les données et les méthodes de la psychiatrie contemporaine dans ses relations avec la doctrine morale catholique et la vie religieuse des croyants. Soucieux de faire bénéficier les catholiques des apports bienfaisants de la psychiatrie tout en évitant les déviations, ils publièrent en 1952 un ouvrage, dont Marcelle Loutrel-Tschirret nous offre la traduction en langue française.

On trouvera dans ce volume de nombreuses informations relatives à la psychiatrie et des conseils pratiques qui aideront prêtres et directeurs de conscience dans l'accomplissement de leur ministère. Les auteurs traitent explicitement des psychoses et psychonévroses, des personnalités psychopathiques, des déficiences mentales, de la scrupulosité, de l'alcoolisme, de la masturbation, de l'homosexualité, de l'éducation sexuelle.

Les spécialistes trouveront sans doute que la confrontation entre Catholicisme et Psychiatrie a été réalisée d'une manière trop extérieure. Un travail plus

mûri eût de-ci de-là abouti à des perspectives plus justes et des solutions plus en profondeur. Tel quel pourtant ce livre rendra de réels services.

J. Delcuve, S. J.

Dr R. Biot. — *L'énigme des stigmatisés.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 14. Paris, Fayard, 1955, 20 × 15 cm., 190 p. Prix : 400 frs.

Avec un remarquable souci d'objectivité, le Dr Biot examine le cas des stigmates. Il prend soin d'en déterminer avec précision les critères d'authenticité, avec la méthode pour parvenir à un jugement impartial. Sa conclusion est qu'on n'explique pas adéquatement les plaies stigmatiques en invoquant le névropathie et l'hystérie. Mais d'autre part, bien qu'un certain nombre de stigmatisés ait atteint un haut degré de vie d'union à Dieu, on ne doit pas voir dans ces plaies une marque indubitable des forces préternaturelles : la preuve n'est pas faite que les stigmates ont une origine extra-humaine, et qu'ils aient donc valeur de signe divin. Aussi l'auteur estime-t-il que l'énigme des stigmatisés subsiste. Telle est la conclusion du médecin. Et si l'on veut comprendre la position du croyant, il vaut la peine de reproduire ici les dernières lignes de l'ouvrage : « Personnellement, je suis plus porté à m'agenouiller et à adorer, lorsque les témoignages de foi et de charité ne sont pas entourés de manifestations étranges. La plus effacée des mamans qui, dans le recueillement de sa chambre, joint les mains de son petit enfant en lui apprenant à dire Jésus et qui met dans ce geste familier à la fois son amour maternel et sa croyance; la plus ignorée des religieuses missionnaires qui, dans un coin perdu d'Océanie, se dévoue inlassablement et humblement au service des malades, et qui fait cela pour l'amour de Dieu; bien plus, le prêtre le plus déshérité qui soit de dons humains et qui, seul dans une église misérable de campagne, consacre le pain du sacrifice, en répétant les mots sacrés, et accomplit ces gestes pour obéir à Celui qui a dit : « faites ceci en mémoire de moi », tout cela qui se renouvelle chaque jour et sans le moindre prodige apparent est pour moi infiniment plus riche de sens religieux que des plaies extraordinaires, fussent-elles situées aux mains et aux pieds ».

J. Galot, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Fr. Houang. — *Le néo-hégélianisme en Angleterre.* La philosophie de Bernard Bosanquet 1848-1923. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1954, 25 × 16 cm., 232 p.

Commençons par renvoyer le lecteur à la soutenance de thèse résumée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1953, pp. 203-204), à cause du vif intérêt de la discussion de l'auteur avec MM. Hyppolite, Mayoux, Wahl, de Gandillac et Iankélévitch. Malgré son désir de connaître « l'homme », l'auteur a dû recourir à ce qu'il appelle une méthode d'histoire littéraire, c'est-à-dire d'analyse des œuvres, Bosanquet ayant voulu qu'on ne connût de lui-même que le « penseur ». Ses deux études comblent une grande lacune dans la connaissance de la pensée anglaise par le public français. Il suffit de parcourir les intéressantes bibliographies pour s'en convaincre : à part *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* de J. Wahl (1920) et *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours* de M. Nédoncelle (1934), on ne pouvait que recourir au paragraphe que E. Bréhier consacra à l'idéalisme anglo-saxon dans son *Histoire de la philosophie* (pp. 1050-1058) et à l'article de E. Duprat sur *La métaphysique de Bradley* (*R. Ph.*, 1926). M. Gabriel Marcel avait commencé de combler cette lacune en publiant *La métaphysique de Royce* (1945). Cette fois, le P. Houang nous livre une étude fouillée où Bradley et Bosanquet sont, dès le premier chapitre, présentés comme *deux artisans inséparables de l'idéalisme absolu en Angleterre* (pp. 11-55). Tous deux sont d'ailleurs situés dès l'abord par rapport à Green et à Caird. Selon l'auteur, « on n'insistera jamais assez sur le rôle capital que joua le mouvement néo-hégélien (qui est essentiellement une transcription en métaphysique de la doctrine de la cohérence

logique dans la formation de la philosophie contemporaine des pays anglo-saxons » parce que « ce mouvement libérateur a tiré la pensée britannique de l'ornière empiriste et a suscité à son tour la réaction féconde des pragmatistes et des néo-réalistes, des personnalistes et des anti-intellectualistes » (*Préface*, p. 7). Or, d'après l'auteur, c'est le mérite de Bosanquet, élève de Green et disciple de Bradley, d'avoir dépassé leur hégélianisme plus ou moins réformé pour retrouver la pensée authentique de Hegel. S'il est vrai que, à la différence du maître, il néglige le rôle de *l'histoire* dans la pensée philosophique, par contre il s'inspire entièrement de la méthode hégélienne pour explorer le réel. Du moins en est-il ainsi dans la période « métaphysique » (1911-1923) où il s'efforce d'attribuer à l'absolu une activité pensante impersonnelle qui organise le chaos en cosmos, période de maturité qui fait suite à une période de recherches logiques (1873-1893) où il étudiait la construction du monde réel par la pensée individuelle et à une période de transition (1893-1911) consacrée à l'application de sa doctrine de la cohérence logique à l'esthétique, à la sociologie, à la morale et à la politique. Ces trois périodes correspondent d'ailleurs à trois moments de ses rapports avec Bradley, et le passage de la période « logique » à la période « métaphysique » correspond à la substitution d'un point de vue *cosmocentrique* à celui, plus ou moins *anthropocentrique*, de sa jeunesse. Cet abandon de la pensée en tant qu'acte mental individuel au profit d'une pensée impersonnelle, d'une exigence de compréhension et d'harmonie immanente à l'expérience, entraîne l'attribution de l'*individualité* non plus au sujet pensant particulier, mais au « monde » *compréhensif* et *harmonieux* de l'expérience. Cette doctrine moniste semble au P. Houang avoir trop subordonné l'activité particulière des sujets de l'expérience au contenu objectif et universel de celle-ci. Si elle explique toute réalité finie par son intégration à la totalité « individuelle » de l'expérience, elle risque de simplifier à l'excès les problèmes de l'*existence humaine* : par exemple ceux du temps, de la personnalité, de la liberté et de l'intégration des personnes à la totalité sociale ou absolue. Enfin, la cohérence logique est identifiée par Bosanquet à un contenu d'expérience harmonieux et compréhensif. C'est le centre de tout son système et cette idée convient mieux à l'expérience esthétique qu'à toute autre en sorte qu'il finit par voir dans l'univers une Divine Comédie dont l'homme est le héros tragique. Sa religion est à la fois un mysticisme logique et une contemplation esthétique mais ne méconnaît-il pas ainsi le sens de l'histoire et la réalité de l'effort moral? Selon le P. Houang, le vice inhérent à son système est d'avoir subordonné l'existence du sujet au contenu objectif de son expérience. Soulignons que le P. Houang a étudié avec le plus grand soin le vocabulaire philosophique de Bosanquet qui préférait « une richesse confuse à une incomplète clarté » donnant divers sens au même mot et employant par contre plusieurs mots pour une même idée. Cette étude scrupuleuse lui a apporté une confirmation intéressante des résultats obtenus par la méthode historico-littéraire, l'évolution du vocabulaire correspondant à celle de la pensée. Elle lui a permis en plus de trouver les mots-clés autour desquels se groupent les parties essentielles du système. J. Gilbert, S. J.

Fr. Houang. — *De l'humanisme à l'absolutisme.* L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1954, 23 × 14 cm., 138 p.

Selon l'auteur, l'hégélianisme obtint son immense succès en Angleterre à la fin du siècle dernier non tant du fait de son origine allemande, raison de son prestige intellectuel, que pour avoir donné aux esprits *rationalisants*, mais encore *religieux*, de cette époque antireligieuse, une version *rationnelle* de la religion chrétienne. Son déclin a commencé au début du XX^e^ siècle quand il s'est révélé définitivement comme une forme plus subtile de panthéisme en oubliant les exigences *personnalistes* de l'expérience religieuse. Si la première génération des hégéliens a tenté de *christianiser* l'hégélianisme pour en faire un sûr allié de la religion, la seconde, en peu de temps, a « *hégélianisé* » le christianisme. S'opposant de plus en plus à la doctrine chrétienne d'un Dieu transcendant et d'un « autre monde », on aboutit à la religion d'un Tout, d'un Dieu imperson-

nel. La pensée de Bosanquet a été la « cristallisation » de cet hégélianisme anglais. Il s'est, en effet, mêlé à la plupart des mouvements intellectuels, sociaux, moraux, politiques et religieux et sa pensée religieuse a été un reflet des aspirations de son temps. Son cas révèle clairement que l'idéalisme hégélien, malgré le souci qu'il eut, à ses débuts, de défendre le christianisme contre la dissolution critique du naturalisme, du darwinisme, du matérialisme et du positivisme, a peu à peu pris conscience que sa véritable mission était de *réconcilier* le profane et le sacré, la religion et la science, *dans une perspective immanentiste.*

L'évolution de Bosanquet à partir d'un *humanisme culturel,* assez proche du culte de l'humanité de Comte et de Mill, jusqu'à l'*antihumanisme* de sa maturité qui le dresse contre toutes les formes contemporaines de l'humanisme et contre la position de sa propre jeunesse, correspond, dans son itinéraire spirituel, au passage de la période « *logique* » à la période « *métaphysique* » ou « absolutiste », passage longuement expliqué par l'auteur dans sa thèse principale. Cessant d'envisager la culture sous l'angle de l'homme, Bosanquet a présenté les « mondes » de la culture (la vie sociale, l'art, etc.) comme des *exemplaires* ou des *anticipations réalisées* du Tout absolu. Il n'a réussi à élever ces « mondes » qu'au prix de l'« abaissement » de l'homme. Bosanquet a eu le mérite de montrer qu'accepter la réalité ultime de l'homme dans le temps, c'était prendre un être fini pour infini, le relatif pour l'absolu, une partie pour le tout, se contredire soi-même. Sans la conscience d'une transcendance *verticale* par opposition à la transcendance *horizontale* des humanistes, on ne peut posséder ni vie spirituelle authentique ni vie religieuse profonde. Il a aussi mis en lumière le caractère illusoire du *progrès universel* en démontrant que le processus temporel n'a par lui-même aucune valeur rédemptrice. Aussi a-t-il cru sincèrement que sa philosophie religieuse exprimait la « vérité » de la religion chrétienne.

Selon l'auteur, il s'est complètement trompé en croyant qu'« un christianisme *hégélianisé* serait encore du christianisme ». Dans sa conclusion, le P. Houang l'établit pour Dieu, le Christ et la destinée humaine. Pour Dieu, parce que l'affirmation de sa personnalité est plus proche de la vérité que sa négation par crainte d'anthropomorphisme, les conceptions de la supra-personnalité (Dieu identique au « Tout » du système philosophique) courant le risque de s'abaisser au niveau infrapersonnel. Pour le Christ, parce que le « rationaliste » n'accepte jamais nettement l'historicité de l'incarnation et de la résurrection et substitue à la personne de Jésus un principe christique, médiateur entre l'infini et le fini. Pour l'homme, parce que l'Absolu seul est un individu, ce qui détruit la spécificité de l'expérience mystique chrétienne par rapport aux mystiques panthéistes. En un mot, la différence irréductible entre l'« absolutisme » final de Bosanquet et le christianisme est que « le premier est une philosophie qui cherche à se transformer en religion, et le second une religion qui tend à s'exprimer en philosophie. » De par la nature même de sa philosophie « compréhensive » — découvrant l'interconnexion logique des événements apparemment contingents —, Bosanquet resterait hostile au « choix » initial de la foi chrétienne en la révélation donnée en Jésus-Christ.

Cette thèse, dont l'actualité apparaît suffisamment pour le théologien et pour le philosophe, est d'une lecture très attachante, notamment dans son premier chapitre sur *la portée religieuse du Néohégélianisme anglais au XIX^e siècle.*

J. Gilbert, S. J.

Q. Lauer. — *Phénoménologie de Husserl.* Essai sur la genèse de l'intentionnalité. Coll. Epiméthée. Essais philosophiques. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 20 × 14 cm., XVI-444 p. Prix : 1.200 frs.

Dans sa *Préface,* l'auteur, estimant que le manque d'études étendues et de traductions ne permettait pas de supposer une connaissance générale de Husserl ni même des grandes lignes de sa pensée, a choisi une forme de « commentaire ». Celui-ci se défend d'être une « interprétation » originale se soutenant par des textes mais se refusant cependant à dépendre d'eux, et ne se réduit pas par ailleurs à expliquer le texte en s'effaçant complètement devant lui comme c'est surtout le cas pour les « classiques ». Il s'efforcera, à partir d'une série d'ouvrages, de

tracer les sources de la pensée de Husserl, ses connexions internes, sa genèse, complétant quand le raisonnement est elliptique, rappelant les données inconnues du lecteur, et donnant finalement une unité au tout en « paraphrasant ». Le cas est très difficile : comment situer dans une perspective historique une philosophie au caractère anhistorique si fortement marqué? Il y faudrait une étude spéciale. D'ailleurs, la philosophie de Husserl se développe dans un *monologue* presque constant : il est hasardeux d'interpréter sa pensée en termes autres que les siens propres. Les concepts devenus « classiques » prennent chez lui une nouvelle signification sans qu'il note le changement. De plus, bien des positions ne lui paraissent nouvelles que parce que son idéal de reprendre *tout* par le commencement l'a rendu incapable de voir ses propres sources; la genèse de sa philosophie est surtout conditionnée par son « interprétation » des positions historiques. Le P. Lauer s'est donc efforcé de rendre la pensée de Husserl compréhensible, en majeure partie, *en elle-même.*

Autre limitation : cette étude ne recourt, à deux exceptions près, qu'aux ouvrages publiés du vivant de Husserl. Les deux « inédits » utilisés sont *Die Idee der Phänomenologie* et le texte allemand des *Méditations cartésiennes.* Les autres « inédits » ne sont cités qu'à titre de « confirmation ». Pour justifier ce choix sévère, rappelons que la réflexion constante de Husserl sur ses positions le laisse perpétuellement insatisfait de ses formulations (« publier » exigeait de lui une vraie « décision ») et que, même dans les œuvres publiées, une imprécision d'expression, une complication et même parfois une inconséquence de style proviennent de ce que sa pensée est fréquemment « en avance sur son expression, les contresens n'étant que de langage. » Cette étude a pour base les quatre ouvrages principaux de 1900 à 1930 — *Logische Untersuchungen, Ideen I, Formale und Transzendentale Logik, Cartesianische Meditationen* — autant de « jalons » dans un développement unifié et cohérent, soutenus par une visée constamment une qui se propose d'établir la philosophie sur une base inébranlable et d'en faire une « *science rigoureuse* », et dominés par une méthode uniforme qui est l'analyse de l'élément *intentionnel* dans la conscience. D'après l'auteur, une étude plus foncièrement *historique* n'aurait pas eu de résultats différents de la sienne. A sa manière, Husserl a vécu, à travers ses réflexions, toute la « révolution » moderne de la philosophie qui commença avec le *cogito* cartésien. Cette « révolution », dirigée vers une *reconstitution radicale de la philosophie,* est représentée, dans la conscience propre de Husserl, par le progrès qui sépare les *Logische Untersuchungen* des *Ideen I* où il saisit pour la première fois ce que *doit* être un « sujet qui n'est que sujet ». Cette conception permit à la théorie de l'intentionnalité de se développer et cette théorie, à son tour, permit à Husserl de dérouler une *logique de la conscience préscientifique* (qui est sa philosophie), puisqu'elle lui permit de « rationaliser l'intuition ». Une telle révolution de conscience ne peut être formulée, elle ne peut être que *vécue* dans chaque conscience individuelle. On mesurera la portée de cette exigence pour le lecteur de Husserl et de toute étude qui lui est consacrée par un « commentateur » au sens précisé plus haut. En revivant la pensée de Husserl, on doit s'apercevoir que l'analyse intentionnelle n'est pas simplement une approche méthodique du problème de l'être. Pour lui, elle est « l'être se révélant lui-même ». Etudier la genèse de l'intentionnalité — tâche gigantesque —, c'est étudier la genèse d'une philosophie de l'être.

L'auteur espère que ses « indications » rendront plus intelligible le développement de la « phénoménologie transcendantale ». Celui-ci doit se comprendre comme une conscience croissante du rôle de la subjectivité dans l'analyse des concepts objectifs et la fusion graduelle des deux notions de subjectivité et d'intentionnalité dans la réalisation concrète de l'idéal d'une philosophie « rigoureusement scientifique ». Au terme, dans les *Cartesianische Meditationen,* Husserl tente de tracer la genèse de la subjectivité elle-même, cette genèse étant impliquée par la genèse de la science précédemment décrite. Ce faisant, il réalise l'ultime identification de la subjectivité intentionnelle et de l'objectivité. C'est l'ultime « rationalisation de l'être » qui est être au sens intégral, précisément parce que son unique source est la raison!

La méthode du P. Lauer ainsi précisée, il nous reste à souligner quelques qualités de son étude qu'il n'est pas question de résumer ici : le courage néces-

saire pour préciser inlassablement les formules dont Husserl ne se déclare jamais satisfait, la probité dans l'analyse des « positions » de Husserl du point de vue de celui-ci — la conclusion seule contenant une critique extrêmement intéressante —, la clarté introduite dans une « philosophie » dont l'exposé est et restera toujours extrêmement ardu, enfin les comparaisons plus « historiques » de Husserl avec Descartes, Hume, Kant, Sartre, etc. qui sont importantes pour la conclusion critique. Comme les œuvres de Husserl lui-même, l'étude du P. Lauer n'est pas à lire en passant mais plutôt à méditer par une reprise incessante. Mais comment l'aborder sans initiation et où trouver celle-ci? La précieuse *bibliographie de et sur Husserl* distingue heureusement, parmi les ouvrages et articles sur Husserl, ceux que le P. Lauer estime *fondamentaux pour la compréhension de la Phénoménologie. Le cogito dans la philosophie de Husserl* de G. Berger (Aubier, 1941), *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de G. Gurvitch (Vrin, 1930, 2e éd. 1949), *En découvrant l'existence* de Levinas et le cours polycopié de Merleau-Ponty sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* nous paraissent les plus utiles au lecteur français. L'excellent article de Thévenaz, « *Qu'est-ce que la phénoménologie?* », dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* (1952, 2), nous paraît aussi s'imposer malgré son omission.

Quant à la *conclusion critique* (pp. 390-429), elle servirait avantageusement d'introduction au lecteur! Le P. Lauer y examine successivement 1) *Philosophie sans présupposés* : a) la philosophie comme science rigoureuse. b) l'autonomie de la raison. 2) *La notion d'être absolu* : a) absolu relatif; b) la question de l'existence; c) le problème de l'erreur. 3) *Le problème de l'histoire* : a) attitude de Husserl à l'égard de l'histoire; b) le recommencement radical de la philosophie. 4) *Le problème de l'objectivité* : a) intentionnalité et objectivité; b) le problème de la vérité et de l'évidence; c) le concept de possibilité. Le dessein de cette critique est « d'indiquer où les intuitions de Husserl, reconnues comme géniales, n'ont pas été dans son système fidèles à elles-mêmes ». En voici deux traits essentiels caractérisant *l'homme* avant même de caractériser *le philosophe* : un souci excessif de *certitude*, et une excessive confiance dans la capacité de la *raison* à fournir définitivement la certitude que Husserl cherche. D'une part, Husserl mise tout sur la certitude de l'*ego* trouvée dans le *cogito*, ce qui, en retour, le contraindra à réduire toute certitude à cette certitude et à ignorer l'arbitraire qu'implique pareille réduction. D'autre part, l'excessive confiance dans la raison l'empêchera de voir que le projet de n'accepter aucun jugement qui n'ait été complètement justifié par la raison est, en fait, une *limitation de la problématique philosophique* et non pas le portail ouvert sur une « science totale de l'être ». Nous avons beaucoup apprécié *toute* cette partie critique — en particulier, la reprise des critiques de G. Gurvitch (1930) (pp. 403-405) et la *question de l'existence* (pp. 409-411) — qui « achève » dignement une étude appelée à rendre plus accessible une pensée si « ésotérique » et pourtant si influente au XXe siècle. J. Gilbert, S. J.

J. Van der Meulen. — *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*. Coll. Monographien zur Philosophischen Forschung, XIII. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1953, 23 × 15 cm., 215 p. Prix : broché, 13 marks; relié, 15 marks.

M. De Waelhens avait déjà rapproché phénoménologie et dialectique et, plus précisément, malgré leur profonde divergence, la phénoménologie de Husserl et celle de Hegel. Lorsque la phénoménologie se transcende en ontologie, ne pourra-t-on poursuivre le parallèle avec la logique hégélienne? C'est l'entreprise qu'a tentée M. V. d. M., en rapprochant d'une part l'Analytique du Dasein et la Phénoménologie de l'Esprit, d'autre part la Vérité de l'Etre et la Logique.

On connaît les moments de la Logique hégélienne : thèse — antithèse — synthèse. Mais, dans cette triade traditionnelle, M. V. d. M. pense pouvoir déceler une forme tétradique, la synthèse se révélant immédiatement comme point de départ d'une nouvelle triade. Il y aurait dès lors infidélité de Hegel à sa méthode lorsqu'il pense « boucler » définitivement le savoir absolu dans la triade Nature — Esprit — Idée. La même forme tétradique apparaît par contre chez

Heidegger : la facticité originelle (*Geworfenheit*) du Dasein reçoit le dévoilement de l'être (*Unverborgenheit*, traduction du grec ἀλήθεια), inséparable de l'acte par lequel il se dérobe (*Verborgenheit*). Ce « refus » de l'être apparaît sous la double forme de l'erreur (*Irre*) conduisant à l'existence inauthentique, et du mystère de l'être (*Geheimnis des Seins*) qui se dérobe.

Malgré la similitude de méthode entre Hegel et Heidegger, on ne pourra nier les profondes différences qui les séparent. M. V. d. M. pense en déceler l'origine dans la différence des deux dialectiques, l'« opposition » étant conçue par Heidegger comme *Widerstreit* (conflit, opposition de contraires), par Hegel comme *Widerspruch* (contradiction). Il ne faut pas comprendre ces deux déterminations selon la distinction kantienne entre opposition réelle et opposition logigue. Car le grand progrès de Hegel fut précisément de concevoir la forme abstraitement logique comme un moment du contenu, et de comprendre tout contenu comme un moment de la pensée formelle : dans le Concept concret (*Begriff*) hégélien, l'analytique et le synthétique, la forme et le contenu empirique, deviennent des moments dialectiques. Chez Hegel, ces deux moments s'opposent sous la forme de la contradiction et se transcendent (*aufheben*) dans la négation de la négation qui, au sommet de la dialectique, apparaît comme unité de la pure forme et du pur contenu, de l'Esprit et de la Nature dans l'Idée. Chez Heidegger, par contre, la pure forme de l'être, repliée dans son mystère, n'est jamais convertie en un moment du contenu. Le mystère est bien essentiel à l'*Unverborgenheit* inséparable de la *Verborgenheit* authentique, mais il ne se révèle pas comme négation *déterminée* dans une forme déterminée (comme le non-être hégélien, négation déterminée de l'être). Les deux moments ne se réunissent pas davantage dans le Logos. Car le fondement est ici le mystère même, refermé sur lui-même, qui refuse de se laisser saisir dans une forme déterminée. Quant au Logos, déploiement du vrai infini chez Hegel, il apparaît ici comme véritable finitude. Pour échapper à la détermination du langage, Heidegger se réfugiera dans la poésie et le « penser essentiel » (*wesentliches Denken*) où se manifeste la vérité de l'être.

Une analyse fidèle de la corporéité forcerait Heidegger à unir nature et Dasein, contenu et forme. Par contre, la fidélité à l'originelle forme tétradique de la dialectique hégélienne nous oblige à rejeter l'absolu de l'Idée. De même que le devenir est immédiatement Dasein, ainsi l'Idée dans sa pureté est immédiatement espace. L'espace abstrait, forme extrême de l'extériorité, est l'aliénation de l'Idée elle-même, et non « quelque chose à côté d'elle » ni le résultat d'une décision libre (*freier Entschluss*). La problématique de Heidegger, en posant le devenir et le Dasein comme donnés primaires, nous ramène à l'immanence, à la finitude et à l'histoire authentique. Pour résoudre le problème du fini et de l'infini, la « gnose » hégélienne intègre les données théologiques. Pour sauver l'intuition profonde de Hegel, il faut reconnaître que l'esprit ne parvient pas à maîtriser sa propre impuissance, c'est-à-dire, en langage logique, que la triade absolue doit faire place à la tétrade ouverte, où facticité et extériorité deviennent un élément constitutif essentiel de l'esprit. La faiblesse de Heidegger réside, au contraire, dans sa fuite de toute élaboration systématique. Or, après avoir retrouvé ses limites, l'homme éprouvera le besoin de « fonder » les déterminations de son être dans toutes les dimensions de l'existence. Heidegger reste enfermé dans l'individualité et la singularité ; il est le penseur solitaire qui, dans son aversion pour le système, condamne désormais toute « ontologie ».

Fécondée par les pensées hégélienne et heideggerienne, la méditation sur les rapports du singulier et de l'universel ne pourrait-elle se poursuivre dans une étude attentive du langage? Au plan strictement philosophique, cette méditation, selon nous, appellerait la doctrine féconde mais délicate de l'*analogie* thomiste.

S. Decloux, S. J.

V. Gignoux. — *La philosophie existentielle : Kierkegaard-Jaspers-Heidegger-Jean-Paul Sartre-Gabriel Marcel-René Le Senne.* Coll. Pierre Cornuet. Paris, Fr. Lefebvre, 1955, 24 × 16 cm., 92 p.

L'auteur a cru devoir ajouter à son *Cours de philosophie* un « complément » sur la philosophie existentielle qu'il estime nécessaire même pour de jeunes

élèves de la classe de philosophie. Mais ce complément s'adresse en outre à toute personne désirant une « initiation sommaire ». Cette entreprise, ardue vu la complexité des auteurs étudiés, nous paraît très réussie. Les réserves porteraient principalement sur l'exposé de Heidegger (pp. 20-26). Les lecteurs désireux d'une vue moins sommaire sont renvoyés à l'ouvrage, devenu classique, de M. De Waelhens mais ils ne négligeront certes pas celui de M. W. Biemel sur *Le concept de monde chez Heidegger* (Nauwelaerts-Vrin, 1950). L'auteur esquissant de fréquents parallèles — d'ailleurs très utiles — entre les auteurs étudiés, nous sommes surpris de ne pas le voir citer l'ouvrage important de M. Ricœur sur *G. Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Editions du temps présent, 1947). Pour Kierkegaard, l'auteur devrait renvoyer à l'excellente initiation *Kierkegaard* de M. Mesnard (Coll. Philosophes, P.U.F., 1953). Pour G. Marcel, le seul exposé synthétique approuvé par M. Marcel est l'ouvrage essentiel du P. R. Troisfontaines, *De l'existence à l'Etre* (Nauwelaerts, Vrin, 1953). Quant à Heidegger et Sartre, il est difficile de ne pas les situer dans la descendance de Husserl. C'est ce que réalisent avec succès les articles de M. Thévenaz *« Qu'est-ce que la phénoménologie ? »* (*Revue de Théologie et de Philosophie,* 1952, I-II-IV, Lausanne).

Nous avons beaucoup apprécié la *conclusion* nuancée (pp. 52-66) qui se développe en trois points : 1) Ni la philosophie classique ne s'est bornée à tout déduire de la conception de certaines essences. Ni la philosophie existentielle ne s'est complètement abstenue de recourir à la notion d'essence. 2) De quelques thèses communes à la philosophie nouvelle et à certains représentants de la philosophie classique. 3) De quelques critiques adressées communément à l'existentialisme.

Enfin, un chapitre nouveau (pp. 67-90) est consacré au *Spiritualisme existentiel* de Le Senne. Ces pages paraissant peu après la mort de Le Senne seront les bienvenues et, aux yeux de l'auteur, pourront servir de « conclusion générale ».

J. Gilbert, S. J.

A. Etcheverry, S. J. — *Le conflit actuel des humanismes.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Morale et valeurs. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 23 × 14 cm., 290 p. Prix : 800 frs.

Voici un beau livre, d'une composition bien équilibrée, d'une langue toute classique. Il pénètre avec une respectueuse sympathie les pensées les plus étrangères à la sienne. Ses critiques sont objectives et constructives. Elles réussissent toujours à dégager, des erreurs les plus inadmissibles, l'âme de vérité qui s'y cache. L'auteur présente successivement l'humanisme de Brunschvicg, celui qu'il a le plus étudié, — celui de Sartre (peut-être n'a-t-il pas exactement saisi la pensée de Heidegger), celui du marxisme dont « le grand danger vient précisément de l'annexion d'aspirations généreuses à des erreurs profondes, de sorte que les critiques dirigées contre celles-ci risquent de paraître condamner celles-là ».

Le trait commun qui vicie ces trois conceptions de l'homme, c'est qu'elles font passer par l'athéisme les chemins de la liberté. Et cet athéisme n'est pas un athéisme négatif. Il est virulent chez Sartre, militant dans le communisme. Un besoin profond de Dieu se dessine dans le vide creusé par son absence.

C'est pourquoi, à toutes ces formes « closes » d'humanisme, il faut préférer l'humanisme « ouvert » de la pensée chrétienne, le seul humanisme *vrai*. C'est-à-dire qu'il faut consentir à reconnaître l'amour et à l'accueillir.

A la lumière de la Croix et de la Résurrection, l'auteur eût pu souligner davantage, nous semble-t-il, que « l'humanisme chrétien » est plus qu'un humanisme : *mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti.* A. Hayen, S. J.

H. Urs von Balthasar. — *Le chrétien et l'angoisse.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 158 p.

Dans son « Concept de l'angoisse » Kierkegaard est demeuré volontairement à l'intérieur du domaine psychologique; Dieu et le Christ sont à peine nommés. Ici, l'auteur s'efforce de faire œuvre proprement théologique en puisant aux sources de la révélation chrétienne. Inventaire des textes scripturaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces textes appellent une interprétation, aux termes de laquelle sont mis en évidence les rapports qui relient les différentes couches de l'angoisse. Une troisième partie s'efforce d'atteindre au fondement essentiel de l'angoisse. On y eût souhaité une distinction plus nettement définie entre « l'angoisse naturelle » et « l'angoisse chrétienne »; l'auteur n'a pas cherché à donner assez de clarté à l'expression de sa pensée. Reste qu'il nous livre bien des aperçus profonds — inspirés en bonne part par la philosophie de Heidegger — sur la source d'où jaillit l'angoisse, immanente à l'esprit : et il semble bien, en effet, que l'angoisse tient au fait que la connaissance humaine s'inscrit tout entière entre deux pôles qui lui échappent : *l'être,* dans sa condition de scène vide dont a besoin l'esprit pour que tout y puisse apparaître, lui-même n'étant jamais objectivité; et *l'étant,* dont l'esprit n'aperçoit jamais le rapport nécessaire à l'être, ni donc n'établit la parfaite intelligibilité. Mais — et ici l'auteur parle en théologien chrétien et non plus simplement en philosophe — cette angoisse (ou ce vide qui est à sa source) tient à une absence, l'absence du Créateur qui, primitivement, s'était choisi l'esprit pour demeure; et cette absence même est rattachée à l'idée chrétienne de la chute. L. Malevez, S. J.

HISTOIRE

La découverte du passé. Progrès récents et techniques nouvelles en préhistoire et en archéologie. Etudes réunies par A. Laming. Paris, Picard, 1952, 23 × 17 cm., 363 p., 45 fig., XVI planch. Prix : 1.900 frs broché; 2.500 frs relié.

Longtemps livrée à l'amateurisme et au hasard, la science du passé connaît depuis une vingtaine d'années les conditions d'une rigoureuse technique. Le présent ouvrage ne cherche pas à faire le point sur l'état actuel de nos connaissances de ce passé, mais plutôt à étudier les moyens utilisés pour y parvenir. Ce sont les aspects les plus récents, voire les plus imprévus de nos possibilités de reconstitution qui sont exposés ici, dans un effort de synthèse, auquel des spécialistes français et étrangers ont prêté leur collaboration autorisée et compétente. Introduit et présenté par A. Laming, l'ouvrage comporte 4 parties essentielles : les problèmes de détection (par la photographie aérienne, les méthodes électrique ou électro-magnétique), l'étude du milieu préhistorique (milieu physique, climat, sédiments, vestiges zoologiques et botaniques), le cadre chronologique (les méthodes de datation par analyse des anneaux de croissance, la teneur en fluor ou C14, l'aimantation thermorémanente), l'étude des vestiges de l'industrie enfin. Les éditeurs ont poursuivi un triple objectif : grouper des études éparpillées et difficilement accessibles; réaliser un instrument de travail par la réunion d'informations pratiques succinctes, de bibliographies, d'adresses utiles; répondre surtout au public cultivé, qui souvent s'étonne ou s'émerveille des conclusions hardies auxquelles parviennent les préhistoriens, et qui se demande comment à partir de quelque rare vestige, pierre taillée, bout d'ossement, ou vieux tesson de poterie il est possible de reconstituer avec pareille précision tel aspect de la vie de nos ancêtres. Autour de M. A. Laming, et l'aidant dans la rédaction de cette excellente petite somme des techniques modernes en préhistoire et en archéologie, les noms de MM. G. Bailloud, R. J. Atkinson, A. Leroi-Gourhan, G. Lemée, K. P. Oakley, H. J. Movius, J. F. S. Stone, G. Deflandre, H. Balfet et A. France-Lanord. Ed. Boné, S. J.

H. Alimen. — *Préhistoire de l'Afrique.* Paris, Boubée, 1955, 18 × 13 cm., 580 p., 155 fig., 5 tabl., 25 pl., 3 pl. en coul. Prix : 3.000 frs.

Faisant suite à un *Atlas de Préhistoire* qui exposait l'essentiel de l'objet,

des méthodes, des techniques et des civilisations passées (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 1116), ce second volume fait entrer de plain pied au cœur des problèmes que posent la Géologie du Quaternaire et la préhistoire sur le continent africain. Du Maghreb au Cap, de l'Afrique occidentale à la Somalie, nous possédions de très nombreuses études de détail : M^elle^ Alimen a risqué avec bonheur une synthèse précise et dense, qui — sans rien dissimuler ou escamoter de la complexité des problèmes — réussit pourtant à dégager les lignes maîtresses de l'évolution des techniques humaines en Afrique. Les récentes découvertes paléontologiques et préhistoriques ont fixé sur le continent noir l'attention des anthropologues et des archéologues : on trouvera dans le présent volume une information très actuelle et sûre, parfois de toute première main, toujours autorisée. Cartes, dépliants, bibliographies spécialisées, illustrations nombreuses et suggestives, index faciliteront la consultation de ce très important ouvrage, irremplaçable à l'heure actuelle, et dont la conception encore strictement régionale ne saurait dissimuler l'authentique valeur. Le livre a sa place nécessaire dans toutes les bibliothèques, spécialisées ou non. Ed. Boné, S. J.

Handbuch der Weltgeschichte hrsg. v. A. Randa. Band I. Olten Fribourg-en-Br., O. Walter, 1954, 27 × 18 cm., XXVIII p.-1160 col., 5 reprod., 3 cartes. Prix : 87,50 marks ; en souscription : 62,50 marks. Ouvrage complet : 175 et 125 marks.

Ce gros « Manuel » répond à l'intention de présenter un panorama aussi complet que possible de l'histoire du monde depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Pour qui sait l'extension prise par les sciences historiques ainsi que la multiplicité et la complexité des civilisations, ce projet pouvait paraître une gageure. Le premier volume, le seul paru à ce jour, nous permet déjà de croire cependant que la réalisation sera une réussite. Le volume est consacré à l'histoire des *civilisations* (non des Etats) décrites selon leurs facteurs historiques et leurs caractères propres, en partant des âges les plus anciens de l'humanité jusqu'à notre époque. Le second considérera surtout l'aire européenne et son unité fondamentale de culture. Neuf sections se partagent le plan du premier volume, que seuls les spécialistes seront capables de juger en pleine connaissance de cause : 1. Origines (histoire des origines du monde, de la vie, des hommes, civilisations préhistoriques) ; 2. Civilisations archaïques (période mythique, peuples sédentaires, Proche-Orient, Mésopotamie, Egypte, Asie-Mineure, Syrie, Iran, Indes, Chine, primitifs d'Amérique et d'Afrique) ; 3. Peuples des steppes (Europe et Asie) ; 4. Europe ancienne (Thraces, illyriens, celtes, germains, slaves) ; 5. Antiquité (grecs et romains) ; 6. Monde bouddhique (Asie et Indonésie) ; 7. Christianisme primitif et son milieu ; 8. Christianisme oriental. 9. Islam. Chacune de ces histoires particulières contient les grands points de repère historiques : dynasties, guerres, événements saillants, etc., ainsi que les caractéristiques de la religion et du développement de la civilisation. La réussite de l'entreprise dépendait de la solution de trois problèmes : Comment arriver à rassembler les collaborateurs compétents en tant de domaines si différents? une fois acquis à l'œuvre, comment unifier leurs vues, nécessairement personnelles, sans rompre l'unité de la ligne générale? et enfin, comment arriver à condenser les conclusions d'une enquête aussi vaste en un « Manuel », c'est-à-dire en un ouvrage d'envergure suffisamment modeste pour qu'un particulier le puisse avoir *ad manum*? Le mérite principal de la direction est d'avoir su résoudre ces problèmes délicats de façon satisfaisante. Plus de 80 collaborateurs ont apporté leur concours et leurs noms sont pour la plupart ceux de spécialistes incontestés ; la tâche confiée à chacun a été nettement délimitée — parfois seulement une demi-colonne — en fonction d'un plan d'ensemble clairement établi ; la concision même imposée aux articles et leur caractère strictement descriptif, ont écarté d'eux les vues aventureuses ou trop personnelles ; enfin, dépouillés de tout apparat de notes et d'indications bibliographiques, complétés par des cartes, ou des tableaux dynastiques, imprimés en une typographie très dense et sur deux colonnes d'un volume de format quarto, ils ont réussi à réaliser le tour de force de décrire en ce seul volume de 1160 colonnes l'essentiel de l'histoire du monde. Incontestablement cet ouvrage est d'une lecture ardue, mais il a le mérite exceptionnel de permettre,

d'une façon relativement aisée, la confrontation des civilisations, des religions, des événements historiques, les plus éloignés l'un de l'autre et d'en faire apparaître, pour ainsi dire, la synchronisation. Il rendra service — mais pour cela on lui aurait souhaité de vastes Tables — à ceux qui ont besoin d'un renseignement précis : date, nom de personne ou de lieu, important dans l'histoire. Mais c'est surtout ceux qui s'occupent de l'étude parallèle des grands mouvements d'idées et courants de la civilisation humaine qui l'utiliseront. Car, il leur ouvrira vues et horizons nouveaux, suggérera hypothèses ou solutions, bref, sera pour eux un ferment et stimulant de pensée, en même temps qu'une source de lumière et de progrès. Ch. Martin, S. J.

H. A. Musurillo, S. J. — *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum.* Oxford, Clarendon Press, 1954, 23 × 14 cm., xiv-299 p. Prix : 35 sh.

Qu'on ne s'illusionne pas sur le titre de l'ouvrage du P. Musurillo. Ces « martyrs païens » d'Alexandrie ne sont en aucune manière morts en témoignage de leur foi religieuse, et ce n'est que par une extension de sens équivoque et contestable, due à une certaine similitude de forme littéraire (protocoles de séance de tribunal) avec les Actes authentiques des martyrs chrétiens que des critiques comme Bauer, Reitzenstein, Geffcken ou Holl, leur ont décerné une telle épithète. Même si les faits racontés sont exacts pour le fond et si ces représentants illustres de la gentilité hellénistique d'Alexandrie ont été mis à mort par les empereurs pour avoir trop énergiquement fait face à leur tyrannie, leur conduite n'a rien d'un « martyre » à moins qu'on n'estime pouvoir assimiler d'office à celui-ci toute condamnation à mort de politicien courageux. Nous eussions donc préféré voir l'ouvrage simplement intitulé *Acta Alexandrinorum,* dénomination exacte mais suffisamment vague pour ne rien préjuger des nombreux problèmes critiques, littéraires et historiques que pose cette collection, d'ailleurs assez hétérogène, d'interrogatoires judiciaires. Cette réserve faite, nous n'en serons que plus à l'aise pour louer le P. Musurillo de son enquête vraiment exhaustive, essai le plus complet que nous connaissions à ce jour sur les *Acta Alexandrinorum.* Son édition a rassemblé 21 textes écrits sur papyrus, les uns sûrs, les autres plus ou moins douteux, d'étendue fort variable (de quelques lignes à quelques feuillets), toujours fragmentaires et, par suite, d'une compréhension malaisée et qui rend parfois impossible la mise sur pied d'une traduction. L'éditeur a consacré la plus grande partie de son ouvrage aux notes critiques, et surtout au commentaire littéraire et historique. Celui-ci souligne les fluctuations de la critique placée devant ce puzzle et les conclusions, rarement satisfaisantes, auxquelles elle a abouti. De leur fatras cependant paraît se dégager assez fermement un certain substratum historique, sans que l'on puisse nier que les protocoles aient pu par la suite avoir été remaniés et adaptés à des besoins de propagande politique alexandrine. En conservant la mémoire glorieuse des actes courageux de résistance aux empereurs posés par d'inébranlables magistrats, celle-ci paraît bien avoir visé à fortifier le sentiment national particulariste d'Alexandrie au détriment de Rome. Ch. Martin, S. J.

G. Ostrogorsky. — *Pour l'histoire de la féodalité byzantine.* Trad. franç. par H. Grégoire et P. Lemerle. Coll. Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae. Subsidia 1. Bruxelles, Edit. de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, 1954, 25 × 16 cm., xvi-388 p. Prix : 375 frs.

Le titre, un peu énigmatique, et certainement trop modeste, du recueil de M. Ostrogorsky ne doit pas donner le change. Les études qu'il couvre sont de qualité plus qu'ordinaire et en tous points dignes du savant auteur de la *Geschichte des byzantinischen Staates* (cfr *N.R.Th.,* 76, 1954, p. 774-775). Publiées il y a quelques années en langues serbe et russe, elles sont aujourd'hui mises à la portée des savants occidentaux grâce à la diligence de MM. Grégoire et Lemerle. La première traite de la *pronoia,* cette institution byzantine, si voisine

de celle du « fief » occidental, tant pour la notion que pour son évolution chronologique qu'on serait tenté de voir entre elles plus qu'un simple parallélisme. Tout comme le fief, en effet, la *pronoia* est, en gros, l'attribution faite à un bénéficiaire, mais à titre précaire, d'une terre avec tous ses biens, immobiliers et mobiliers, et même ses habitants, en contre-partie du service militaire. Ce système, mis en vigueur ou, en tout cas, généralisé à partir du XI[e] siècle, lors de l'accession au pouvoir de l'aristocratie byzantine, remplaçait celui de l'octroi de terres à cultiver fait par l'Etat, à titre définitif, aux soldats, ou anciens soldats, en compensation de leur prestation militaire. Le nouveau système transformait donc cette solide paysannerie de soldats attachée à la glèbe, qui avait assuré la force de l'armée et de l'économie byzantines, en une pléiade de serfs assujettis aux seigneurs terriens, soumis à taxations et à corvées (celles-ci, cependant, moins étendues qu'en Occident, semble-t-il), et cela au profit au moins prédominant des seigneurs ou *pronoiaires*. Cette institution transforma la société byzantine en une *féodalité* véritable, très apparentée à l'occidentale et ne contribua pas peu à saper la puissance de l'empire. Chose curieuse, son importance dans l'évolution générale de Byzance avait été à peine remarquée jusqu'ici, et c'est le grand mérite de M. Ostrogorsky, reprenant à son compte en les élargissant notablement les quelques rares enquêtes faites avant lui par les savants russes ou balkaniques, d'avoir souligné et de façon définitive dans sa conclusion générale, la nature propre et l'incidence considérable de cette institution sur la structure de Byzance. Si l'on ajoute à cette première étude, la seconde, sur les *praktika,* ou registres cadastraux byzantins, recensant les terres, avec leur situation, leur étendue, leurs possesseurs, leurs habitants, leurs taxations, etc., étude que M. Ostrogorsky a aussi poussée notablement plus loin que ses prédécesseurs, on peut dire que peu de contributions à l'histoire économique et sociale de la féodalité byzantine ont livré un apport aussi « réaliste », c'est-à-dire aussi riche de faits que de conclusions assurées, que la sienne. « Pour l'histoire de la féodalité byzantine » signifie donc plus que simple « contribution » à cette histoire. Qu'on ne s'y méprenne pas : c'est bien vraiment de la toile de fond qu'il s'agit.

Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Spiritualité sacerdotale et prédication

Mgr K. Cruysberghs. — *Priester ?* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1955, 22 × 17 cm., 144 p. Prix : 90 frs. — Présenté en une belle édition artistique, imprimé en deux couleurs et riche de nombreuses photo-gravures suggestives, c'est un admirable tableau de la prêtrise que peint ce livre, un hymne qu'il chante à sa gloire, en prose, en vers, en images, en symboles, en récits et en exemples captivants. Aux jeunes gens de nos humanités, appelés ou non, et aussi aux parents, il découvrira la valeur divine et humaine de la vocation sacerdotale. A la question décisive, mais de forme trop massive : « Suis-je appelé? », il répond au dernier chapitre par une série de signes et de précisions très concrètes, en même temps que très idéales, d'où la lumière semble devoir jaillir d'elle-même. Cette lecture est un bienfait du ciel. — R. C.

Mgr K. Cruysberghs. — *Priester-overwegingen.* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1954, 21 × 14 cm., 252 p. Prix : 80 frs. — *Nova et vetera,* nous dit l'auteur en présentant ses dix méditations sacerdotales : de vieilles vérités présentées à la lumière d'une théologie actuelle et en vue des besoins ascétiques d'aujourd'hui. En réalité, nous avons ici beaucoup plus que dix méditations : ce sont dix sujets spécialement impressionnants, sur chacun desquels on méditera bien plus que dix fois. Citons : Eglise et Eucharistie, le paradoxe de la prêtrise, le Pater du prêtre, Marie et l'exercice du sacerdoce, l'Immaculée et le prêtre... Une table détaillée permettra de choisir facilement dans cette manne, nourrie de théologie et d'expérience, d'abondantes lectures, de réflexions originales. La doctrine de l'auteur, toujours équilibrée, est profondément bienfaisante. L'impression parfaite sur beau papier fait honneur à l'éditeur. — R. C.

Mgr K. Cruysberghs. — *Priester-overwegingen.* Louvain, Vlaamse Drukkerij, Drukkerij, 1952, 23 × 15 cm., 172 p. Prix : 60 frs. — En ce livre, l'auteur voudrait, selon l'expression de saint Jean Chrysostome, « Paulum praesentem videre et vocem eius amicam audire ». Il y réussit de façon remarquable. Aucun de nos confrères ne refera ces méditations originales et vivantes, pleines de récits et d'idées, sans éprouver comme la présence de l'Apôtre auprès de lui. Nous parcourons d'abord à sa suite sa vie et les étapes de son apostolat jusqu'à son martyre. Puis nous le voyons prêtre par le dessein de Dieu, serviteur de la parole et ministre de la grâce, l'ami du Christ qui porte ses « stigmates », le docteur de la charité et de l'Eglise. Nous l'entendons ensuite parler aux prêtres, et c'est une fervente méditation que nous faisons sur son long discours aux presbytres de Milet, et une autre sur « S. Paul et l'Eucharistie ». Nous écoutons enfin ses Epîtres « pastorales », adressées à ses « évêques auxiliaires », Timothée et Tite, sur les problèmes de leur mission : elles nous révèlent la nature du sacerdoce, le portrait du prêtre, la grandeur de son ministère. On trouvera dans l'introduction une petite bibliographie pratique. Une carte aide à suivre l'Apôtre dans ses voyages. — R. C.

Mgr K. Cruysberghs. — *Thomas a Kempis en de Priester.* Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1953, 23 × 15 cm., 312 p. Prix : 120 frs. — Cet ouvrage est « un effort pour obtenir, en faveur du livre providentiel de l'Imitation, une plus large place dans la vie spirituelle du prêtre ». Une abondante introduction nous met d'abord en contact avec l'œuvre, ses sources, le milieu où elle fut composée, son auteur. Quatre grands chapitres, où les exposés historiques et spirituels s'entremêlent avec la méditation et la prière, abordent les grands thèmes de l'Imitation qui doivent retenir davantage l'attention du prêtre : la Sainte Ecriture, l'Eucharistie, la messe, le sacerdoce, — ou qui témoignent de la modernité du précieux livre en des matières de base où il a été injustement critiqué : science et nature face à la vie spirituelle et à la grâce, conception de l'apostolat. Un chapitre décrit alors l'époque, douloureuse comme la nôtre, où vécut le vénéré écrivain. Il étudie le sens du fameux texte : « Qui multum peregrinantur, raro sanctificantur », où naturellement il n'est pas question de « pèlerinage ». Suit un exposé de la dévotion mariale de Thomas, avec de nombreux emprunts à ses autres écrits. On sait que ces écrits contiennent de véritables joyaux de piété : un florilège en réunit ici bon nombre de belles pages en vue de la lecture spirituelle des prêtres et des religieux. Le huitième chapitre est consacré au caractère personnel très attachant de Thomas à Kempis. Enfin la spiritualité de la « dévotion moderne », où l'Imitation prit naissance, est décrite en huit principes spirituels bienfaisants pour le prêtre d'aujourd'hui. Un bon nombre de photogravures, de cartes et de plans achèvent de faire connaître le merveilleux écrivain et son œuvre. Livre où l'intérêt ne diminue jamais, où l'on prie autant qu'on apprend. — R. C.

J. Sellmair. — *Der Priester in der Welt.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1953, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : cartonné, 7 marks ; relié, 9,50 marks. — « Seul un homme véritablement bon, complet, authentique, peut être aussi un bon prêtre, complet, authentique ». Ce livre, qui a connu déjà de nombreuses éditions et traductions, n'est que l'application de cette vérité à la réalité quotidienne, pour aider le prêtre, qui ne peut pas être du monde, à s'intégrer cependant, comme c'est sa mission, au milieu des hommes. Sans cesse il compare le mystère du sacerdoce à l'humanité du prêtre et à la matière terrestre qu'il devra pénétrer pour l'élever à Dieu. Tous les problèmes de sa formation, tous les aspects de sa vie extérieure, matérielle, publique, intérieure, tous ses ministères d'enseignement, d'éducation, de charité, ses rencontres individuelles et son influence sociale, sa solitude et ses amitiés, autant de chapitres où nous assistons à la collaboration de la grâce et de la nature en un humanisme sacerdotal. — R. C.

L. Trese. — *Le prêtre d'aujourd'hui... vu par un curé américain.* Mulhouse, Salvator, 1955, 19 × 12 cm., 175 p. — Un curé américain raconte avec simplicité, humilité, avec un soupçon de moquerie pour lui-même et un léger humour ce qu'est le prêtre de nos jours. Le prêtre reste toujours « un vase

de terre », faible, routinier, aimant encore ses aises et son confort. Pourtant l'auteur parvient, tout juste par sa simplicité, le manque absolu de recherche et par le sourire, à nous faire dépasser ce stade et s'appuyant sur l'amour du Christ pour les âmes qu'Il s'est choisies, il élève le prêtre vers son Idéal, vers Dieu. On termine la lecture avec une certaine nostalgie et du regret : l'auteur nous menait si doucement vers Notre-Seigneur, vers le dévouement retrouvé, vers une âme plus délicate. On passe en revue les devoirs sacerdotaux : la messe, le bréviaire, la méditation, la confession, la pauvreté. Pour lui le point important est l'oraison de chaque jour, n'a-t-il pas raison? C'est enfin la mort : « En ce dernier instant, mon âme réunit toute son énergie pour le coup terrible, de la vision de la gloire de Dieu, pour le choc extraordinaire de son Amour. » — J. P.

Newman. — *Sermons universitaires.* Trad. de P. Renaudin; commentaires de M. Nédoncelle. Coll. Textes newmaniens, vol. I. Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 18 × 12 cm., 430 p. — La collection « Textes newmaniens » est destinée à présenter la traduction française intégrale des principaux ouvrages du cardinal Newman. *Les sermons universitaires,* dont Newman lui-même disait : c'est le meilleur, mais non le plus parfait de mes livres, restent d'une actualité poignante, parce qu'ils traitent avec une profondeur inégalée toute la question — tout le drame, faut-il dire — de la raison et de la foi. La traduction est faite par un spécialiste de la mystique anglaise; l'introduction savante et éclairante et les judicieux commentaires sont dus à un philosophe et théologien éminent qui se double d'un fin connaisseur de l'histoire de la pensée religieuse anglaise. — J. D.

A.-M. Carré, O.P. — *Baptisés dans le Christ.* Homélies et Catéchèses. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 76 p. — Ces six entretiens, donnés en préparation au pèlerinage 1954 des étudiants à Chartres, exposent brièvement et de façon vivante les richesses de vie divine contenues dans le baptême, telles que nous les révèlent le dogme et la liturgie. — L. R.

A. Pangaud. — *Provisions dominicales.* Paris, La Colombe, 1954, 19 × 12 cm., 140 p. Prix : 450 frs. — Je recommande vivement ces « Provisions » au prédicateur qui a été surpris par trop d'encombrement apostolique et se trouve brusquement devant la nécessité de prêcher un dimanche. Le chanoine Pangaud le tirera d'affaire : ces causeries simples, profondes et fort brèves (3 pages au plus...), lui fourniront une matière substantielle et la plupart du temps piquante! — L. D. C.

Mgr Cruysberghs. — *Allerheiligen, Allerzielen. Zeventien November-lezingen.* Anvers, De Vlijt, 1953, 20 × 13 cm., 168 p. Prix : 48 frs. — Des radio-sermons sont nécessairement courts. Ils doivent être concrets et nerveux, d'autant plus qu'avant qu'on utilise pour le sermon la télévision, l'auditeur ne peut qu'entendre. Ces dix-sept entretiens ont ces qualités. Après deux entretiens sur l'Assomption, les autres, tous destinés au mois de novembre, prennent leurs thèmes dans la fête de tous les saints et dans la commémoraison de nos morts. — R. C.

Hagiographie et essais biographiques

S. Exc. Mgr Villepelet. — *Les plus beaux textes sur saint Jean l'Evangéliste.* Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 174 p. — Une introduction, fort bien documentée et s'inspirant souvent des travaux d'Emile Mâle, retrace l'histoire du culte de saint Jean à travers les siècles. Elle explique, à la lumière de l'Ecriture et des récits de la Légende dorée, les formes symboliques qu'a prises ce culte dans la littérature religieuse et profane, dans l'art et même dans le folklore. La seconde partie du volume comprend, outre une courte biographie tirée des Livres Saints, 45 textes groupés dans l'ordre chronologique de leurs auteurs depuis Clément d'Alexandrie et saint Augustin jusqu'à Claudel et Daniel-Rops. Extraits d'homélies ou de panégyriques du saint, amplifications légendaires, méditations sur l'intimité du disciple préféré avec le Christ et sa Mère, hymnes liturgiques, analyses d'exégètes sur l'évangéliste et son

œuvre. Huit planches illustrent ce livre que les dévots de saint Jean liront avec joie et profit. — J. B.

A. Trottier, C.S.C. — *Essai de bibliographie sur saint Joseph,* suivi d'index systématique, chronologique et géographique. Montréal, Oratoire Saint-Joseph, 1955, 23 × 15 cm., 283 p. Prix : 4$. — L'auteur a rendu un appréciable service en constituant cette bibliographie. Elle concerne uniquement les livres, et la liste de plus de 6.000 volumes qu'elle contient est le résultat de consultations dans 127 bibliothèques d'Amérique et d'Europe. Les ouvrages sont distribués alphabétiquement par noms d'auteurs, mais un index systématique permet de les retrouver par matière traitée. Le signalement des nombreux volumes a été établi avec un soin minutieux qui atteste la valeur de cette publication. — J. G.

A. Levin-Duplouy. — *La passion des saintes Perpétue et Félicité. Mars 203,* traduite et annotée. Carthage, Musée Lavigerie, 1954, 22 × 18 cm., 44 p. — Emouvant et authentique récit de martyre, la Passion des saintes Perpétue et Félicité, jetées en pâture aux bêtes, et finalement achevées par le glaive du bourreau, dans l'arène de Carthage en mars 203, est un des plus beaux joyaux de l'ancienne littérature chrétienne latine. Pour ceux qui ne l'auraient pas lu, ou qui désireraient le relire (ce texte est de ceux qu'il serait presque impardonnable de n'avoir pas contacté une ou plusieurs fois), M. Levin-Duplouy vient d'en sortir une édition sans prétention, mais excellente : texte latin puisé à l'édition critique de Van Beek (1936), traduction française, gardant la sobriété et la simplicité du récit original, notes succinctes mais sérieuses et largement suffisantes pour la compréhension des passages moins clairs. L'opuscule mérite la plus large diffusion. — C. M.

M.-H. Vicaire, O.P. — *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 23 × 14 cm., 314 p. — Traduits sur les meilleures éditions, mis en ordre et introduits par un maître historien, les textes que publie le P. Vicaire ne seront pas lus seulement par les fils de saint Dominique. Tous les religieux et bien des chrétiens trouveront joie et profit à mieux connaître, par eux, les origines de l'Ordre des Prêcheurs, sa législation primitive (constitutions ou livre des coutumes et approbations pontificales), les dépositions des témoins, surtout de ceux de Bologne et de Toulouse, les meilleures vies du saint. En faisant œuvre de science sobre, sereine et loyale, le traducteur a fait œuvre de piété filiale, de piété tout court et parfois d'humour. Il nous apprend comment dormait saint Dominique, quel était, d'après Guillaumette Martin et Sœur Bécéda qui confectionnaient ses cilices avec des queues de bœuf, le très frugal menu de ses repas (dont la brièveté lui permettait de suppléer au sommeil de nuits trop courtes, tandis que ses frères achevaient de manger). Mais il nous apprend surtout, par les dépositions originales de témoins immédiats, les neuf manières de prier de saint Dominique et son ardent amour de la pauvreté à l'exemple de l'évêque d'Osma dont il quitta le chapitre pour fonder l'Ordre des Prêcheurs et qui sut obtenir une réforme radicale de la méthode des missionnaires prêchant la foi contre les Albigeois. La disposition, par fragments parallèles, du *libellus* de Jourdain de Saxe et des légendes de Pierre Ferrand, Constantin d'Orvieto, etc., nous a semblé particulièrement heureuse. Puisse l'auteur nous donner bientôt la biographie dont ces documents si bien présentés sont la savoureuse promesse. — A. H.

Jean de Vincennes. — *Gertrude dame de Nivelles.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 18 × 13 cm., 220 p. Prix : 60 frs. — Décidément, le brave Jean de Nivelles — déjà célèbre à plus d'un titre — possède des talents insoupçonnés. Le voici devenu historien, ou pour mieux dire professeur d'histoire. Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'une histoire quelconque mais de celle de « Haute Dame Sainte Gertrude » et de son abbaye nivelloise. Depuis le demi millénaire qu'il veille sur sa cité en sonnant les heures, on comprendra bien que le passé d'icelle ne présente plus pour lui aucun secret. Aussi les admirateurs de notre histoire seront-ils heureux d'apprendre que le fameux jacquemart a bien voulu communiquer sa science à un de nos meilleurs hom-

mes de lettres au cours d'un entretien confidentiel qu'ils eurent sur la tour de la collégiale. Disons tout de suite, pour rassurer les historiens, que Jean de Nivelles avait pris soin de bien se documenter : il avait traduit de façon impeccable la « Vita Gertrudis » et le « De Virtutibus » du chroniqueur irlandais de l'abbaye aux hommes de Nivelles, d'après l'édition de Krusch des Monumenta Germaniae Historica; il avait consulté les principaux ouvrages traitant de son sujet et dressé une liste de toutes les localités de Belgique et des Pays-Bas où le culte de sainte Gertrude est représenté par un patronage d'église, une statue ou des vitraux; il avait recueilli une belle documentation iconographique. Enfin il a eu le bon esprit de ne pas séparer l'histoire de la ville de Nivelles de celle de sa patronne. Le résultat est un récit très alerte, plein d'humour et, ce qui ne gâte rien, dont l'historicité est suffisamment garantie. — R. M.

G. Hunermann. — *Le héraut de Dieu. Saint Antoine de Padoue.* Trad. M. Grandclaudon. Mulhouse, Salvator, 1955, 20 × 13 cm., 238 p. Prix : 81 frs belges. — Avec ce nouveau volume, l'auteur nous présente saint Antoine de Padoue. On est étonné de ne pas rencontrer le saint des objets perdus, mais un jeune franciscain à l'âme ardente et à la parole de feu. Il aime Dieu et ne craint rien ni personne, désarmant tout le monde par sa douceur et sa joie. Il parcourt le Portugal, sa patrie, l'Afrique, la Sicile, l'Italie et toujours il prêche Dieu, Son amour et Sa bonté. C'est une vie, comme souriante et ensoleillée, qui cache l'austérité d'une âme et d'un cœur qui ont tout abandonné pour tout donner à Dieu. — J. P.

H. Perroy, S. J. — *Saint Ignace de Loyola.* Paris-Lyon, Vitte, 1955, 19 × 12 cm., 152 p. Prix : 390 frs. — Tout le monde connaît ou croit connaître la vie de saint Ignace et cependant cette courte biographie apporte encore quelque chose. Elle est simple, vivante, animée, rapide, faut-il même ajouter joyeuse? Elle ne touche que l'essentiel et va droit au cœur et à l'âme du saint, décrivant « cette carrière, cette course prodigieuse d'un galant officier qui devient grand mystique, illustre théologien, fondateur d'ordre ». Les jeunes gens aimeront ce petit livre, écrit pour eux, à la mesure immense de leur idéal, à la mesure de leur rêve et de Dieu. — J. P.

A. Casimiro. — *S. Francisco de Xavier e os Portugueses.* Lisbonne, Agência geral do Ultramar, 1954, 23 × 16 cm., xxiv-516 p. — Ecrit par un laïc, dans un style plutôt épique et d'ailleurs très vivant, ce volume se recommande aux laïcs. L'auteur lui-même signale qu'il est directement tributaire de Schurhammer et Brodrick. Il eût pu, peut-être, à portée de la main, trouver des récits de voyageurs qui eussent soutenu davantage encore son récit. Mais celui-ci est de fait très coloré, très allant; les sources citées sont utilisées avec fidélité; les lettres du saint sont très souvent données dans leur texte. Bref un volume attirant pour le grand public... — J. M.

M. Henry-Coüannier. — *Saint François de Sales et ses amitiés.* 3e édit., Paris, Per orbem; Bruxelles, Renouveau, 1954, 21 × 15 cm., xiv-384 p. Prix : 120 frs belges. — Le plus humain de tous les saints, raconté par une plume toute en nuances, souple et charmante, par un écrivain d'une rare délicatesse de psychologie, qui aurait certainement connu la gloire, s'il n'était mort à 34 ans, des suites d'une blessure de guerre, avant même la publication de son ouvrage. Les « amitiés » de saint François de Sales : on croirait qu'il s'agit ici d'un aspect seulement de sa vie. Mais non : l'amitié, c'est l'angle sous lequel on la regarde pour la bien voir. L'auteur a compris cela et cette seule découverte, celle du titre, celle de l'angle de vision, c'est ce qui lui a permis de peindre ce tableau de vérité et de beauté. Le saint de la charité humaine est plus actuel que jamais, spécialement dans cette amitié, la principale, qui le lia avec sainte Jeanne de Chantal, la sainte volontaire, pour fonder son œuvre la plus durable, l'ordre de la Visitation, lui-même tout pénétré de l'amitié dont il est né. — R. C.

P. Croidys. — *Saint Michel Garicoïts canonisé en 1947.* Paris, La Colombe, Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 14 cm., 142 p. Prix : 430 frs

français ou 68 frs belges. — C'est avec intérêt et plaisir qu'on lit la vie du Fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram. Le lecteur s'étonne devant ce berger qui devient pasteur pour Dieu, cet hercule devenu prêtre, cet athlète, champion du Christ. On s'émerveille de trouver tant de délicatesse, de tendresse d'âme, de douceur là où on pourrait attendre une attitude de rudesse. Et l'auteur a bien raison d'intituler un chapitre « Fioretti », car on y cueille vraiment des fleurs très délicates de charité, de prière, de dévouement et d'amour de Dieu, fleurs semées par saint Michel durant toute sa vie et maintenant encore après sa mort. — J. P.

Th. Merton. — *L'exil s'achève dans la gloire.* La vie de Mère Marie-Berchmans Trappistine Missionnaire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 20 × 13 cm., 218 p. — On retrouve avec plaisir dans cette biographie la manière simple, directe, non dépourvue d'humour, mais toute religieuse, de l'auteur connu maintenant partout. Cette trappistine missionnaire est une grande âme qui, par le chemin ordinaire d'une vie ordinaire, a beaucoup aimé Dieu et s'est donnée totalement en sacrifice. Elle est arrivée peu à peu à un détachement extraordinaire dans une merveilleuse et très délicate charité. On aime cette religieuse qui sut tout sacrifier aux autres et à Dieu, en souriant et en remerciant même, faisant sienne cette devise trappiste étrangement puissante : « Dieu doit triompher sur les ruines de tous nos plans. Il n'y a que ses fins qui comptent. Tout le reste n'est rien. » L'auteur nous décrit cette vie avec délicatesse, clarté, avec un air de ne pas y toucher qui veut laisser toute la place à Dieu. Après une telle lecture on comprend la place éminente des monastères contemplatifs en pays de mission. — J. P.

J.-M. Gossellin, S. J. — *Le Père Cruz le Vincent de Paul du XX^e siècle, S. J. (1859-1948).* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 135 p. — A lire cette courte biographie d'une longue vie, on est heureux de vivre à notre époque. On la dit si mauvaise et pourtant parmi nos contemporains, il y a des saints. Le croirait-on? Les Portugais, eux, n'en doutent pas. Ils ont eu sous les yeux, dans leurs villes, mêlé à leur vie, le P. Cruz, mort en 1948, âgé de 89 ans. On l'a appelé le Vincent de Paul du XX^e siècle. Pas une misère qu'il n'aît cherché à soulager, pas une âme qu'il n'aît voulu aider. Toujours faible, toujours souffrant, il court sans cesse d'un bout à l'autre du pays. Les plus grands comme les plus humbles recourent à ses conseils; les sommes qui lui passent par les mains sont énormes. Partout et toujours il prie; n'a-t-il pas écrit : « Dieu gouverne le monde, mais il se laisse gouverner par notre prière ». A l'âge de 21 ans, il se sent appelé à devenir jésuite, sa mauvaise santé l'en empêche; soixante ans plus tard, grâce à un indult, il entre dans la Compagnie de Jésus, dans laquelle il vivra encore huit années. Il s'éteint doucement, regretté et glorifié par tout un peuple. — J. P.

M. Pellissier. — *Dominique Savio, cet « as »...* Coll. Présence du catholicisme, 17. Paris, Téqui, 1954, 19 × 12 cm., XIV-142 p. — A l'intention des enfants, la vie si dépouillée et si courte, mais si riche d'enseignements, du jeune bienheureux est racontée par un garçon à un autre garçon. Le narrateur est très « nature », il apporte dans le jeu toutes ses petites imperfections, il avoue ses ignorances devant le surnaturel... Il est convenu que Maman, chapitre par chapitre, ajoutera les « nuances ». Nous lisons ainsi un récit très frais, qui passionnera aussi bien les fillettes, cela va sans dire, et même les grandes personnes, celles-ci guère différentes des enfants, comme le note Léopold Levaux, dans sa préface, du point de vue de l'ignorance où elles se trouvent de la vraie nature du Royaume des cieux. — R. C.

Archimandrite Bonteano. — *Les douleurs de la deuxième naissance.* Coll. Présences. Paris, Plon, 1952, 19 × 12 cm., 244 p. — Ce récit biographique d'un moine orthodoxe roumain passé au catholicisme et devenu Basilien, après un séjour en France et divers contacts à l'étranger et dans sa patrie avec certains milieux monastiques, a tout l'intérêt d'un témoignage direct sur l'âme orthodoxe et les sentiments variés et contradictoires qu'elle peut traverser dans son pèlerinage obscur et douloureux vers l'unité et la plénitude catholiques. On se gardera néanmoins de juger trop hâtivement de l'Orthodoxie en général et

de sa situation présente d'après les expériences limitées d'une destinée individuelle fort mouvementée, en mettant au compte de circonstances historiques très spéciales les appréciations sévères que l'A. porte quelquefois, en particulier sur la vie spirituelle du monachisme au Mont Athos et dans sa patrie. — G. D.

A. Dupeyrat, M.S.C. — *Chabot sanglier de Kouni.* Paris, La Colombe, 1954, 19 × 14 cm., 212 p. Prix : 480 frs. — Cette biographie, aisée et agréable à lire, nous présente ce que furent les travaux des tout premiers missionnaires en Papouasie ; arrivée du P. Chabot sur cette terre païenne, contacts avec ces hommes — des cannibales — dont il ne connaît pas un mot de la langue, sa vie parmi eux, ses essais de grouper autour de lui quelques familles, quelques enfants qu'il se propose d'instruire, etc. Nous verrons revivre les missionnaires représentatifs de cette époque : des prêtres accomplissant des merveilles par leur sacerdoce et leur zèle d'apôtre (petites sœurs et frères indigènes, séminaristes papous), des religieux dont les désirs sont bousculés par les misères et les charges accablantes sous les Tropiques, des hommes enfin avec leurs déceptions, leurs joies, leur caractère. Nous suivrons les péripéties de leur conquête des âmes depuis 1900 jusque 1940 : marches inlassables à travers les villages éparpillés dans les montagnes, explorations à la recherche de tribus jamais visitées, pourparlers difficiles avec les chefs indigènes, fatigues, succès et insuccès. L'auteur de ce livre, d'ailleurs, n'est pas inconnu au public ; ses publications sur la Papouasie ont appris à nombre de lecteurs cette page de l'histoire missionnaire. Livre instructif et bienfaisant pour ceux qui veulent savoir ce que font les missionnaires et ce qu'ils sont. — L. S.

R. Dussercle, C.S.Sp. — *Du Kilima-Ndjaro au Cameroun.* Monseigneur F.-X. Vogt (1870-1943). Paris, La Colombe ; Bruxelles, Presses de Belgique, 1954, 23 × 14 cm., 208 p. Prix : 685 fr. fr. ou 109 fr. belges. — Ce livre non seulement nous fait connaître la vie d'un saint évêque, religieux et missionnaire, mais nous retrace encore l'histoire des missions au Zanguebar (Afrique Orientale Allemande) et au Cameroun français en cette première moitié du XX^e^ siècle. L'auteur nous montre ce que fut, sur les côtes de l'Océan Indien, face à l'île de Zanzibar, le travail d'un des premiers évêques dans ce pays où foisonnent les marchés d'esclaves, où l'islamisme a pénétré profondément, où la guerre de 14-18 ralentit dangereusement l'œuvre des missionnaires. Le lecteur verra comment Mgr Vogt, dès 1921, réorganisera au Cameroun une chrétienté déjà florissante, créant rapidement des congrégations de frères, puis de sœurs indigènes, un Grand Séminaire, faisant prospérer l'enseignement scolaire malgré des obstacles de tous genres. — L. S.

K. C. Chacko. — *Une religieuse clarisse indienne. Sœur Alphonsa.* Rennes, Monastère des clarisses, 1953, 21 × 14 cm., 114 p. Prix : 150 frs. — L'Inde aura-t-elle bientôt sa Thérèse de l'Enfant Jésus ? Le procès canonique est ouvert. Nous, simples fidèles, en lisant cette biographie, de style un peu neutre pourtant, nous serons certainement conquis par cette figure de religieuse. Ici, la croix très lourde (peines physiques et morales) se conjoint à une magnifique profondeur d'amour de Dieu. Cette jeune fille du Travancore a des leçons à donner à tous les chrétiens, d'Europe aussi. Elle les conquerra par l'attrait surnaturel de sa simple vie. — J. M.

J. Wu. — *Par-delà l'est et l'ouest.* Coll. Eglise Vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 22 × 15 cm., 270 p. Prix : 84 frs belges. — Ce livre a été rangé par un jury catholique parmi les quarante meilleurs de l'année. Il mérite cet honneur. Il est d'abord l'autobiographie mouvementée de son auteur, pris dans tous les remous de la Chine moderne, ambassadeur du gouvernement nationaliste au Vatican, et depuis lors professeur en Amérique. Il est encore l'histoire de sa conversion, itinéraire émouvant où Thérèse de l'Enfant-Jésus joue son rôle. Il est enfin le cas — trop rare — d'un humaniste nourri aux deux mondes, l'oriental et l'occidental, qui se marient en lui avec un rare bonheur de réussite, sous l'égide du catholicisme. Aussi vivant que Thomas Merton, parfois aussi gaillard que Chesterton, mais parfois également aussi délicat que Marie Noël. C'est difficile à dire, mais délectable à utiliser. Et bienfaisant. — J. M.

J. SCHYNS. — *« Aveux spontanés »*. Anvers, Omega, 1954, 21 × 13 cm., 106 p. Prix : 36 frs. — Le P. Schyns a passé, avec tous ses confrères de l'Académie Verbist à Pékin, par les mains des tortionnaires communistes. Son récit, qui se tient avec beaucoup de dignité en deçà du sensationnel trop extérieur, mais pénètre par ailleurs jusque dans les âmes, est écrit d'une plume alerte; il constitue un témoignage à la fois direct et profond. — J. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Action (L') catholique des hommes. Manuel pratique. Bruxelles, Edit. de l'A.C.H., 1956, XII-210 p. 48 frs.

AMBROSIUS (Sanctus). — *Opera.* Pars VII. *Explanatia symboli. De sacramentis. De mysteriis. De paenitentia. De excessu fratris. De obitu Valentiniani. De obitu Theodosii.* Edit. O. FALLER, S. J. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955, XVIII-125*-443 pp. 50 marks.

Anthologie syriaque. Première sélection établie par L. COSTAZ, S. J. et P. MOUTERDE, S. J. Beyrouth, Librairie Orientale, 1955, VI-96 p. 5 livres liban.

BALIC C., O.F.M. — *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis.* Rome, Via Merulana, 124, 1955. 160 p.

BOCK C., O.C.R. — *Les codifications du droit cistercien.* Westmalle, Imprimerie de l'Ordre, 1956. 216 p.

BERNARDS M. — *Speculum Virginum.* Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. Cologne, Böhlau-Verlag, 1955, XVI-262 p. 18 marks.

BUTTERFIELD H. — *Christianisme et Histoire.* Paris, Spes, 1955, 238 p. 480 frs.

CARTIER A. — *Existence et vérité.* Philosophie blondélienne de l'Action et Problématique existentielle. Paris, Presses Univ. de France, 1955, 260 p.

Commentarii Ignatiani 1556-1956. Archivum Historicum S. I., XXV. Rome, Instit. Histor. S. I., 1956, 616 p.

CROPPER M. — *Sparks among the Stubble.* Londres, Longmans, Green and Co, 1955, XIV-226 p. 12 sh. 6 d.

DUNS SCOTI J. — *Opera Omnia.* III. *Ordinatio I. Dist. 3.* édit. A. Sépinski. Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954, XVI-428 p. 8.500 lires.

DYMEK L., S. J. — *Ehe Buch.* Munich, Ars Sacra, 1955, 272 p. 12,80 marks relié; 7 marks broché.

ESTIENNE Y. — *La proie de l'aigle.* Lucie Rivain Religieuse de Notre-Dame du Cénacle. Paris, Lethielleux, 1955, 224 p. 600 frs.

FLICOTEAUX E., O.S.B. — *Mystères et fêtes de la Vierge Marie.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 150 p.

FLICOTEAUX E., O.S.B. — *Le sens du carême.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 150 p.

FOHRER G. et GALLING K. — *Ezechiel.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1955, XXXV-264 p. 20,80 marks broché; 23,50 marks relié.

GABRIEL A. L. — *Student Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris.* History and Chartulary of the College. Notre Dame, University, 1955, XX-460 p. 6,75 $.

Grosse (Der) Herder. Band VIII : *Sade-Tessin.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 1520 col. 39 à 52 marks suivant reliure.

HUNERMANN G. — *Le ciel est plus fort que nous.* La merveilleuse histoire de Fatima. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 232 p. 84 frs belges.

JANSEN A. — *Il n'y aura qu'un visage.* Roman. Paris, Julliard, 1954, 252 p. 500 frs.

JUAMBELZ J., S. J. — *Bibliografia sobre la vida, obras y escritos de san Ignacio de Loyola 1900-1950.* Madrid, Razon y Fe, 1956, XII-120 p. 80 ptas.

JUNGMANN J. A. — *Des lois de la célébration liturgique.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 186 p.

KRETSCHMAR G. — *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, VIII-247 p. 22,50 marks.

MARIE (Sœur). — *O Père! qui m'avez parlé...* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 112 p. 48 frs belges.

MARSTON (Sir Ch.). — *La Bible a dit vrai.* Paris, Plon, 1956, 336 p., 59 hors-texte, 62 illustr., 6 cartes.

MAZUE H. — *La madone qui pleure.* La Vierge de Syracuse. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 232 p. 75 frs belges.

MILLOT R. P. — *L'épopée missionnaire.* Aventures et missions au service de Dieu de saint Paul à Grégoire XV. Textes choisis, traduits et annotés. Paris, A. Fayard, 1956. 454 p. 950 frs.

Mystères chrétiens et Action jociste. Avent. Epiphanie, présentés par M. BOUCHET, M.-J. MOSSAND, G. QUINET, M. ZINTY. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, X-260 p. 510 frs.

NUYTS J., C.I.C.M. — *A propos du Père Lebbe.* Bruxelles, Edit. de Scheut, 1956, 60 p. 15 frs.

PHILLIPS J. B. — *New Testament Christianity.* Londres, Hodder & Stoughton, 1956, 124 p. 10/6 sh.

RAVEN (Canon Ch. E.). — *Christ and the Modern Opportunity.* Quebec. Londres, S.C.M. Press, 1956, 88 p. 8/6 sh.

REINDORP G. — *What about You?* Londres, Hodder & Stoughton, 1956, 128 p. 4/6 et 7/6 sh.

Responsabilités internationales des chrétiens. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 228 p. 69 frs belges.

RIDEAU E. — *Essor et problèmes d'une région française.* Houillères et sidérurgie de Moselle. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 256 p. 600 frs.

ROBERTS, (Mgr T. D., S. J.). — *Réflexions sur l'exercice de l'autorité.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 240 p.

SCHMIDT W. — *Der Ursprung der Gottesidee.* Band XII. *Synthese der Religionen der Asiatischen und der Afrikanischen Hirtenvölker.* Hrsg. v. Fr. Bornemann. Munster, Aschendorff, 1955, XL-960 p. 62,50 marks cartonné ; 67,50 marks relié.

SMITH R. G. — *The New Man.* Christianity and Man's Coming of Age. Londres, S.C.M. Press, 1956, 120 p. 10/6 sh.

SODEN (H. von). — *Urchristentum und Geschichte.* Band 2. *Kirchengeschichte und Gegenwart.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, VI-304 p. 19,50 marks broché ; 23 marks relié.

STAEHELIN E. — *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Band I, II et III. Bâle, Fr. Reinhardt, 1955, XII-430, XII-384 et XII-548 p. 27, 27 et 39 mks.

TELFER W. — *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa.* Londres, S.C.M. Press, 1955, 466 p. 30 sh.

TOLÉDANO A. D. — *Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis?* Paris, A. Fayard, 1956, 224 p. 500 frs.

VAN DER MEER F. — *Saint Augustin Pasteur d'âmes.* 2 vols, Paris-Colmar, Edit. Alsatia, 1955, 496 et 568 p., 32 pl. 2.850 frs broché, 3.900 frs relié.

VAN MOORSEL G. — *The Mysteries of Hermes Trismegistus.* Utrecht, Kemink, 1955, IV-136 p. 15 flor.

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno MCMLIV Celebrati. Vol. III-VI, VIII, fasc. 1-2. 6 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1955, VII-278, XII-254, VIII-208, VIII-222, XII-398 et VIII-280 p.

WALLACE A. R. — *Christian Focus.* Londres, Hodder & Stoughton, 1955, 160 p. 10/6 sh.

WILDER A. N. — *Otherworldliness and the New Testament.* Londres, S.C.M. Press, 1955, 126 p. 7/6 sh.

WYON O. — *Consider Him.* Three Meditations on the Passion Story. Londres, S.C.M. Press, 1956, 64 p. 3/6 sh.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — ***Printed in Belgium.***